Mamadou Ba

Antirracismo

Nossa luta é por respeito, amor e dignidade

Nandyala

Belo Horizonte - 2024

A todas as vítimas da violência racial
A quem luta, nunca desiste
A quem resistiu e ainda resiste
Aos meus filhos, pela esperança
Aos meus pais, pela inspiração
Aos amigos, pela presença
Aos amores, pela partilha

Sumário

Apresentação 11
Silvio Almeida

Introdução 13

I - A farmácia de Fanon contra o determinismo biológico 45
II - As políticas de inimizade e o desejo de *apartheid* 53
III - Reni Eddo-Lodge e a ética da recusa da normalização
do racismo 59
IV - Quando o ódio tranforma o amor num crime
uma autópsia do Apartheid a partir da experiência
biográfica de Trevor Noah 75
V - Resistir é mais do que existir, resistir é ser 85
VI - Desocultar resistências silenciadas, imperativo
para uma memória coletiva descolonizada 93
VII - Artigo com entrevista concedida por Mamadou Ba 99

Antirracismo e democracias pós-raciais:
para uma breve e necessária apreciação, junto às leitoras
e leitores brasileiros, da trajetória política
de Mamadou Ba 113
Camila do Valle

Referências 116

Uma vida é uma vida...
Uma vida não é mais antiga ou mais respeitável do que outra vida, assim como nenhuma outra vida é superior a outra vida.

Carta do Mandé (Império do Mali, 1236)

APRESENTAÇÃO

Tive a oportunidade de conhecer Mamadou Ba em meados de 2019, durante uma atividade acadêmica em Lisboa. Logo nas primeiras impressões tornou-se evidente para mim que Mamadou reunia duas qualidades que raramente se juntam com tanto equilíbrio: 1) o ativismo político orgânico, vinculado aos movimentos sociais e às demandas populares e; 2) o conhecimento teórico capaz de fornecer alternativas e caminhos para a luta social. Sua fala é poderosa, mas seu olhar se dirige ao horizonte, postura típica dos que sabem onde, como e com quem quer chegar ao lugar almejado.

Esta atitude de Mamadou diante da vida está contida em seu livro "Antirracismo: nossa luta é por respeito, amor e dignidade". A junção das palavras "luta" e "amor" evidencia a proposta do texto de Mamadou, que nas páginas que compõem o livro demonstra-nos que o antirracismo é uma luta, cujo objetivo é estabelecer as condições objetivas e subjetivas para que o amor seja possível.

Não é um mero acaso que as primeiras páginas do livro comecem com citações a Frantz Fanon. Ensina-nos Fanon que o antirracismo não pode se valer de essencialismos e nem de um certo "humanismo pré-moldado", armadilha na qual, por vezes, tem caído o próprio movimento negro. Nesse sentido, a luta antirracista da qual fala Fanon e, agora, Mamadou Ba, se dirige

contra as estruturas que sustentam uma sociedade que "conduz seus membros a soluções de desespero" e que, por isso, precisa ser "substituída".

O antirracismo é, invariavelmente, revolucionário.

Por isso, é com alegria que saudamos a publicação das reflexões de Mamadou Ba. Em tempos em que as crises do capitalismo devastam as condições de vida das populações de todo e mundo, alimentando o fascismo e o racismo, o livro de Mamadou Ba é um guia teórico-prático para os que defendem um mundo emancipado, genuinamente democrático e livre do racismo.

Silvio Almeida
Doutor em Direito pela Universidade de São Paulo
Advogado, professor universitário
e Ministro de Estado dos Direitos Humanos e da Cidadania do Brasil

INTRODUÇÃO

A dignidade é a capacidade do oprimido de ficar de pé entre a vida e a morte.

Norman Ajari

É antiga a intenção de juntar textos e reflexões produzidos ao longo do tempo e já fui, várias vezes, desafiado a fazê-lo, tendo ficado quase sempre muito perto de concretizá-lo, sem pretensão nenhuma de sistematização, mas, sim, com o intuito de facilitar diálogos entre momentos políticos e circunstâncias militantes ao longo dos últimos 25 anos de ativismo, contribuindo, assim, para a construção da memória coletiva sobre a questão racial em Portugal no pós-25 de Abril. Recusei várias propostas editoriais comerciais, seja por desconfiança política, seja por desconforto ético, seja por desacordo intelectual, ou, simplesmente, por preguiça mental.

Mas quando recebi o desafio da editora negra Nandyala, num prazo hiper apertado de duas semanas no âmbito do II Congresso Internacional de Estudos Afrodiaspóricos promovido pelo SESC-RJ, não hesitei um segundo sequer a aceitar e a empolgar-me pelo caráter eminentemente militante e focado da editora. A militância produz saberes e conhecimentos, participa do estabelecimento de modos e práticas militantes, bem como de formas de luta e de organização. E esses saberes e conhecimentos não se destinam apenas ao fortalecimento dessa mesma militância: presta um serviço fundamental para a democracia e suas

instituições. Essa militância onde nos formamos, que se faz e se inspira da vontade coletiva, não condiz eticamente com o culto do individualismo que o estrelato fácil confere aos ativismos contemporâneos, potencializados pela instantaneidade dada pelas redes sociais e pela hiperfulanização.

Na Tradição Radical Negra, onde aprendemos que, no que é essencial e importante para a Humanidade, nunca ninguém mudou nada sozinho, os saberes e os conhecimentos são produzidos e partilhados coletivamente. Nesta tradição, fazer militância é construir redes, reforçar o coletivo em detrimento do individual, em suma, é fazer comunidade. Daí que ser publicado pela Nandyala, uma editora assumidamente militante, é uma oportunidade e um privilégio para estabelecer largos e transversais diálogos com diferentes espaços de ativismo e militância no âmbito diaspórico em geral e, particularmente, com o Brasil. O Brasil é um laboratório-reservatório de experiências, conhecimentos e saberes diversos sobre colonialidades e racialidades, com o qual importa muito estabelecer diálogos, construir pontes, ressignificar laços e práticas, redefinir sentidos e olhares diaspóricos nos e sobre os territórios e corpos negros espalhados um pouco por toda a parte no mundo.

Ainda que seja um número bastante reduzido de textos a escolher, o certo é que compilar textos escritos em momentos e circunstâncias muito diferentes é um exercício muito ingrato para não dizer arriscado. Mesmo quando o autor é o mesmo e a base temática também a mesma, colocá-los em diálogo não é tarefa fácil. Colocam-se desafios ao autor sobre, por exemplo, que critérios devem presidir à escolha dos textos, que articulação se pretende entre perspectivas diversas e ângulos de leitura variadas sobre uma idêntica temática. Com textos díspares no tom, no estilo e no foco, como potencializar uma linha de confluência sobre os debates suscitados? A estas dificuldades, acresce a própria natureza da ordem do discurso produzido nos textos porque, não sendo textos estritamente acadêmicos, coloca-se a

questão de como podem dialogar não só com a prática e a teoria políticas, mas também epistemológicas? Que pistas nos trazem da interpretação da realidade sobre a militância política? Mesmo tendo sido escritos em momentos e circunstâncias distintos, esses textos articulam-se em torno de um antirracismo radical contracolonial, movido por uma vontade de futuro que rompa com urgência com a ordem capitalista-racial-patriarcal vigente. Portanto, o fio condutor dos textos escolhidos é a abordagem transversal da questão racial, onde encaixam-se e entrecruzam-se os temas conexos da continuidade histórica da colonialidade, da segregação espacial, da violência estrutural e da justiça, da disputa sobre a memória, do privilégio branco, das reparações e da irreparabilidade da gramática colonial.

São textos que nascem da minha experiência enquanto sujeito e ator da realidade sobre a qual construo opinião e formulo propostas políticas e pistas teóricas. São uma confluência entre o biológico e o político, entre a prática e a teoria. São um esforço de aplicar a teoria da prática, porque as análises e as ideias neles contidos decorrem da minha própria experiência de militante antirracista negro.

move-nos o amor, o respeito, a dignidade...

Uma vez, no meio de várias perguntas, meu filho André, que esteve em quase todas as manifestações antirracistas ou desfiles do 1º de Maio enquanto tivemos o privilégio de viver juntos, atirou: "Pai, mas por que temos de ir sempre ao desfile do 1º de Maio, se a tua luta é contra o racismo?". Lá expliquei com exemplos concretos próximos da nossa realidade familiar, com as histórias dos tios que viviam conosco e trabalhavam ou na construção civil ou em call centers e contavam todos os dias, à mesa do jantar, suas histórias de exploração, humilhação e discriminação, sem contar com as nossas próprias desventuras,

de ambos. Falei-lhe, então, de noções como respeito, justiça, dignidade, igualdade, bem-estar etc. No 1º de Maio do ano seguinte, creio que em 2015 – tinha quase 10 anos –, ele escolheu envergar um cartaz da Associação Solidariedade Imigrante, onde estava escrita a palavra de ordem "o futuro da nação". Perguntei-lhe depois por que havia escolhido aquela pancarta[1] e ele respondeu, calma e instintivamente: "Porque quero um futuro fixe, sem racismo."

Foto: Paulete Matos

[1] Pancarta: uma espécie de cartaz com que as pessoas podem se vestir e que fica como um mostruário, em geral, de frases.

Ora... Esse episódio banal, mas cheio de significados de uma conversa entre um militante e seu filho, nós o encontramos espelhado em conversas com adultos que nos rodeiam e perguntam com ar condescendente e, por vezes, com um ar de espanto: "o que te move, por que tanto investimento de energia numa coisa que não depende de ti, nem poderás mudar sozinho? " São perguntas que oscilam entre a inocência e a indiferença e explicitam o lugar e a valoração ética que a violência ocupa na sociedade. Respondo sempre com a mesmíssima frase que repito há anos, um pouco por toda a parte: como pessoa negra, eu sei que a cor da minha pele não determina quem eu sou, mas ela determina muito o lugar que ocupo numa sociedade racista.

Como Negro, luto contra o racismo por condição biológica e por convicção política porque, além de, pessoalmente, enfrentar o racismo, sou também testemunha da violência racial quotidiana exercida sobre pessoas não brancas, nomeadamente, pessoas negras. Muitas destas pessoas queixam-se da "violência" do meu discurso, do meu "racismo", do meu "ódio", chegando a equiparar-me àqueles que me querem matar, que já mataram gente como eu, apenas por aquilo que somos, por sermos negras e negros. Exigem-me calma, contenção e tento na língua, porque, ao negro e à negra, não se admite soberania de agência política. Parafraseando James Baldwin, diria, precisamente, que "ser negro neste [mundo racista] e ser relativamente consciente é estar quase o tempo todo em fúria." (BALDWIN, 1961, tradução livre). E, sim, tenho raiva porque tenho consciência de o quanto o desrespeito e a indignidade do racismo agridem e violentam a consciência. Mas... ódio? Não tenho. Pois o que me move, tal como o que move tanta gente que luta pela dignidade ao fazer do combate ao racismo um permanente imperativo de consciência, é o nosso incondicional amor à humanidade.

A condescendência e o espanto com a violência racial não são apenas sintomas de uma sociedade que se empenha

em negar o racismo; são o resultado de uma comunidade que se esforça em asseptizá-lo ou amenizá-lo. Só que é uma operação cruelmente cínica, porque, naturalmente, presumir a dor é diferente do que a sentir. O que não significa de todo nenhum pretexto para se alhear da dor, do sofrimento e da violência exercidos sobre alguém, pois a integridade física e moral e a dignidade são condições bases para a soberania da condição humana de cada pessoa. Socorremo-nos outra vez de Baldwin, pois acreditamos que "um ser humano só podia ser salvo por outro ser humano" em luta pela dignidade. Lutamos por amor à humanidade e pelo imperativo de defender a dignidade, porque, sem amor, não há limite ético às violências, nem respeito, nem igualdade. O "nanorracismo". – cujas partículas estão espalhadas em todo o universo de interações sociais, econômicas, culturais e políticas no quotidiano das pessoas negras. – é um permanente produtor e difusor de violências. Essa violência permanente é um sufoco igualmente permanente, da qual só se sobrevive com e pela dignidade, que "é a capacidade do oprimido de ficar de pé entre a vida e a morte" (AJARI, 2019, p. 304, tradução livre), segundo o filósofo franco-americano Norman Ajari.

No fundo, um dos aspectos que ligam esses textos todos é a capacidade que as populações negras tiveram de continuar a viver apesar da política da morte que lhes foi e continua a ser dirigida e, além de continuarem a viver, continuam a nos relatar suas experiências. E o relato se torna, também, um elemento da luta. Contra a necropolítica, o que nos move – e nos mantêm vivos – é o amor, o respeito, a dignidade, que, muitas vezes, são enviados em forma de palavras através do tempo e do espaço. A partir do uso da palavra, soma-se a força vital do relato, que sustenta como ação e como palavra militante o ânimo que circula em coletivos do presente e, também, ao longo do tempo, intergeracionalmente.

por que a fala negra incomoda?

Frank Wilderson III costuma dizer que o uso da palavra na esfera pública por pessoas negras ocorre quase sempre sob condição de coerção. Isto sucede por várias razões, entre as quais podemos destacar duas mais relevantes. A primeira relaciona-se com a raiz modernista da concepção de humano em que a negação da dimensão ontológica da pessoa negra é central para definir a impossibilidade de sua pertença à comunidade humana. João Costa Vargas aponta, a esse respeito, que "[a] existência ontológica normativa, a existência não negra, só é possível enquanto oposto da não existência, a não existência da pessoa negra. A não existência é a pessoa negra, a negritude. Esse é o princípio fundamental da constituição da pessoa moderna." (VARGAS, 2020). A modernidade ocidental precisou de criar uma humanidade à parte para as pessoas negras: para justificar a violência exercida sobre elas.

A segunda razão é porque tal palavra, quando usada sem luvas, tem a possibilidade e a força de estalar o verniz das convenções narrativas, dos consensos sobre os silêncios, sobre as violências e as vilanias passadas e presentes, estabelecendo a relação de causalidades entre si. A isso é acrescido o fato de que, se essa palavra se fizer com autonomia e sem procuração política, a retaliação a enfrentar se torna ainda maior e, muitas vezes, muito violenta, quando essa palavra não é pura e simplesmente proscrita ou silenciada e, por vezes, até vampirizada para aumentar o nível do escárnio e da estigmatização. Dos aspectos que os textos aqui reunidos abordam, a questão do uso da palavra como instância de poder no espaço público ou na formação de imaginários é das mais intensas, atravessando, de forma transversal, quase todo o universo temático da questão racial.

Quando e sempre que uma pessoa negra usa da palavra sem pedir licença nem falar com falinhas mansas dentro das expectativas da branquitude, o ato público de falar é quase sempre visto como uma ameaça ou uma violenta afronta à ordem

instituída, exceto quando isso é cínica e condescendentemente visto como um favor ou uma oportunidade gentilmente concedida. Portanto, a palavra que se revela a partir da autoridade da voz do dono nunca é vista como uma capacidade de agência política ou uma afirmação de soberania individual e coletiva do livre-arbítrio do sujeito político negro. Falar com contundência e sem rodeios sobre o racismo contemporâneo, apontando ao legado colonial e esclavagista a responsabilidade histórica da sua perpetuação e normalização, torna-se um crime de lesa-pátria. Uma pessoa que assume frontalmente a denúncia da violência de Estado, nomeadamente, a violência policial racista, a perfilagem racial, os abusos de poderes e as discriminações de toda a espécie, ela é acusada de ofensa às instituições e transformada em inimigo público. Quando ela se recusa a relativizar a violência racial, ela é ainda acusada de racismo reverso e catalogada como promotora da violência desse racismo reverso – portanto, acusada de polarização e divisão da sociedade, cujo padrão é o da branquitude. – como se fosse responsável pelo mal-estar social que, de resto, já está presente há séculos nesta sociedade advinda do projeto ocidental.

Nos últimos anos, fui me deparando com essa técnica de mordaça e silenciamento que parecia ter atingido seu auge com o "bostagate", mas se amplificou com a psicose da "morte do homem branco" e, em outro caso abusivo contra não só a minha pessoa, mas abusivo com a memória de inúmeros e incontáveis seres humanos torturados: trata-se da histeria coletiva sobre o lugar do criminoso de guerra, Marcelino da Mata[2]. Põe-se em campo um exército de trolls na esfera digital

[2] A respeito deste assunto, ainda no calor da discussão, o escritor angolano José Eduardo Agualusa escreveu uma crônica que foi primeiramente publicada no jornal brasileiro *O Globo* e, depois, republicada em uma antologia que reuniu suas crônicas pela editora portuguesa Quetzal, em 2021. A antologia se chama *O mais belo fim do mundo* e a crônica foi intitulada "Um romance do nosso tempo" (AGUALUSA, 2021, pp. 398-399). Nela, o angolano, hoje residente em Moçambique, compara, como se fossem personagens da nossa história colonial infelizmente em comum, o oficial torturador condecorado pelo Governo português já em tempos democráticos, Marcelino da Mata, e o ativista e pesquisador Mamadou Ba. Conclui, dizendo: "Ambos se distinguem pela coragem. Marcelino usou a bravura para semear violência

e política (com petições, comunicados de imprensa, propostas de lei, queixas judiciais) para zurzir toda e qualquer das posições que não sejam fofinhas, nem assentes em consensos superficiais e cínicos das elites brancas que se condoem com um pretenso excesso ou uma suposta virulência do debate sobre a questão racial. Repetidamente, colocam-se etiquetas e anátemas preconceituosos aos ativistas, quando mesmo não se recorrem aos insultos mais asquerosos contra eles. E, deste modo, nesse exercício de bullying midiático, político e jurídico, eu e a deputada negra da Assembleia da República Potuguesa, Joacine Katar Moreira, concentramos a esmagadora parte do ódio racial[3] que se distila no espaço público.

Editoriais de jornais, artigos de opinião de figuras públicas de todos os quadrantes políticos, programas televisivos, discursos políticos de personagens transversais a todo o espectro político nacional, muitos com cheiro a mofo e intimidatórios, inundaram o debate público, simplesmente porque não nos é perdoada a atitude de recusar sucumbir à farsa de um debate anestesiado, com a quimera de se querer uma mudança sem desconforto. A frontalidade e a contundência do antirracismo político é, em si mesmo, uma evidência de que não se pode curar uma ferida sem mexer nela, ou seja, não se pode lutar contra a desigualdade com fator racial sem criticar e destruir o racismo estrutural, o que significa não só pôr em causa o privilégio branco que dele se beneficia, mas, sobretudo, erradicar a colonialidade das relações de poder que ainda vigoram.

Essa atitude acarreta riscos reais de enfrentar a violência do sistema "raceocrático" porque "aceitando abraçar a insurgência negra [nas margens da cidade] pode, de fato, exigir saídas definitivas dos lugares de privilégio e legalidade" (ALVES, 2018, p. 32) com a imposição de uma estratégia de hiperbolização-singularização-

e dor. Mamadou usa-a para combater o ódio. Eu escolho admirar Mamadou."

[3] Há uma série de reportagens da televisão aberta portuguesa RTP disponibilizada *on-line* e intitulada "O ódio veste farda", realizada em 2022.

generalização em que o sujeito negro vê a sua palavra seletivamente escolhida para ilustrar uma falha moral individual que seria o reflexo de um traço coletivo de uma comunidade inteira. A estratégia é simples: destaca-se, por exemplo, uma declaração da deputada Joacine Katar Moreira ou do ativista Mamadou Ba para lhes apontar inúmeros defeitos que possam exemplificar e sustentar a generalização da acusação a toda a comunidade. Quando nos pronunciamos sobre a violência policial sistemática contra corpos negros e espaços por eles habitados, ou quando comentamos a atitude repressiva da polícia contra negros numa manifestação, somos acusados de odiar a polícia e esta acusação é aplicada a toda a comunidade. Uma estratégia de comunicação institucional agressiva é, então, desenvolvida para justificar a violência policial sobre os corpos negros e os seus territórios. O apoucamento, a calúnia, a devassa da vida privada, a perseguição política e pública, a humilhação institucional, o cerco e a chantagem são usados como meios de pressão e intimidação contra a necessidade, possibilidade e capacidade de luta. A perseguição política e jurídica a figuras do movimento são um método de silenciamento e de intimidação coletiva.

O ódio metodicamente cultivado no debate público contra ativistas antirracistas sobre a questão racial e as questões conexas, nomeadamente, o legado da Escravatura, do imperialismo colonial e a sua memória procura, simplesmente, alimentar e legitimar o anti-antirracismo para sustentar estapafúrdios contos de fadas como o excepcionalismo lusitano ou o racismo reverso. O anti-antirracismo é uma das peças fundantes da ideologia da negação do racismo e, ao mesmo tempo, um mecanismo pelo qual se expressa todo tipo de violências racistas reais e simbólicas. É uma técnica de desautorização e de deslegitimação políticas que procura desacreditar a luta antirracista e a produção de uma narrativa de reparação histórica. Essa técnica de assepsia da violência colonial, para negar as suas continuidades históricas no presente, aparece de forma transversal no debate público, na produção de

saberes e conhecimentos, em livros didáticos, na formulação de políticas públicas e na formatação de imaginários coletivos.

Assim, vamos nos deparando com a acusação de que o antirracismo político e o pensamento decolonial, para além de lavrarem numa simplista perspectiva binária (branco-negro), portanto, sem densidade nem horizonte alargado, também pecam por falta de complexidade. Esse é, no entanto, um postulado arrogante e eurocentrado que esquece que, no que toca ao antirracismo político decolonial, descomplexificar narrativas coloniais da branquitude não significa, em nada, simplificá-las nem tão pouco esvaziar de complexidades as contranarrativas, que até melhor integram a questão do colorismo e o seu aspecto meramente instrumental. Entretanto, sobretudo, o que não é tomado em consideração por estas críticas brancocentradas é o fato da tarefa de descomplexificar narrativas coloniais ser um ato subversivo de tradução e interpretação da violência colonial-racial que retira poder narrativo às linguagens e formas do privilégio epistêmico da "colonialidade dos saberes" e das práticas de sociabilidades.

Descomplexificar a narrativa colonial brancocentrada e sua relação ontológica com o racismo é muito mais do que um diacronismo analítico das suas linguagens e formas de expressão. É, essencialmente, um esforço para combater a legitimação hegemônica do privilégio epistêmico majoritariamente eurocêntrico. As tentativas de silenciamento político do antirracismo decolonial vão para além da extrema-direita. Pois há, cada vez mais, entre os seus detratores, uma tropa de elite pseudoprogressista – nas artes, na academia, na política e nos movimentos sociais –, que entretém propositadamente um lusotropicalismo bafiento, insistindo em fazer equiparações desonestas, por exemplo, entre servidão e Escravatura, ou advogando até um "lado positivo" da invasão colonial, cínica e eufemisticamente chamado de "contato" ou "história comum" que só uma profunda obsessão com a absolvição histórica e uma colonialite aguda podem explicar.

generalização em que o sujeito negro vê a sua palavra seletivamente escolhida para ilustrar uma falha moral individual que seria o reflexo de um traço coletivo de uma comunidade inteira. A estratégia é simples: destaca-se, por exemplo, uma declaração da deputada Joacine Katar Moreira ou do ativista Mamadou Ba para lhes apontar inúmeros defeitos que possam exemplificar e sustentar a generalização da acusação a toda a comunidade. Quando nos pronunciamos sobre a violência policial sistemática contra corpos negros e espaços por eles habitados, ou quando comentamos a atitude repressiva da polícia contra negros numa manifestação, somos acusados de odiar a polícia e esta acusação é aplicada a toda a comunidade. Uma estratégia de comunicação institucional agressiva é, então, desenvolvida para justificar a violência policial sobre os corpos negros e os seus territórios. O apoucamento, a calúnia, a devassa da vida privada, a perseguição política e pública, a humilhação institucional, o cerco e a chantagem são usados como meios de pressão e intimidação contra a necessidade, possibilidade e capacidade de luta. A perseguição política e jurídica a figuras do movimento são um método de silenciamento e de intimidação coletiva.

O ódio metodicamente cultivado no debate público contra ativistas antirracistas sobre a questão racial e as questões conexas, nomeadamente, o legado da Escravatura, do imperialismo colonial e a sua memória procura, simplesmente, alimentar e legitimar o anti-antirracismo para sustentar estapafúrdios contos de fadas como o excepcionalismo lusitano ou o racismo reverso. O anti-antirracismo é uma das peças fundantes da ideologia da negação do racismo e, ao mesmo tempo, um mecanismo pelo qual se expressa todo tipo de violências racistas reais e simbólicas. É uma técnica de desautorização e de deslegitimação políticas que procura desacreditar a luta antirracista e a produção de uma narrativa de reparação histórica. Essa técnica de assepsia da violência colonial, para negar as suas continuidades históricas no presente, aparece de forma transversal no debate público, na produção de

saberes e conhecimentos, em livros didáticos, na formulação de políticas públicas e na formatação de imaginários coletivos.

Assim, vamos nos deparando com a acusação de que o antirracismo político e o pensamento decolonial, para além de lavrarem numa simplista perspectiva binária (branco-negro), portanto, sem densidade nem horizonte alargado, também pecam por falta de complexidade. Esse é, no entanto, um postulado arrogante e eurocentrado que esquece que, no que toca ao antirracismo político decolonial, descomplexificar narrativas coloniais da branquitude não significa, em nada, simplificá-las nem tão pouco esvaziar de complexidades as contranarrativas, que até melhor integram a questão do colorismo e o seu aspecto meramente instrumental. Entretanto, sobretudo, o que não é tomado em consideração por estas críticas brancocentradas é o fato da tarefa de descomplexificar narrativas coloniais ser um ato subversivo de tradução e interpretação da violência colonial-racial que retira poder narrativo às linguagens e formas do privilégio epistêmico da "colonialidade dos saberes" e das práticas de sociabilidades.

Descomplexificar a narrativa colonial brancocentrada e sua relação ontológica com o racismo é muito mais do que um diacronismo analítico das suas linguagens e formas de expressão. É, essencialmente, um esforço para combater a legitimação hegemônica do privilégio epistêmico majoritariamente eurocêntrico. As tentativas de silenciamento político do antirracismo decolonial vão para além da extrema-direita. Pois há, cada vez mais, entre os seus detratores, uma tropa de elite pseudoprogressista – nas artes, na academia, na política e nos movimentos sociais –, que entretém propositadamente um lusotropicalismo bafiento, insistindo em fazer equiparações desonestas, por exemplo, entre servidão e Escravatura, ou advogando até um "lado positivo" da invasão colonial, cínica e eufemisticamente chamado de "contato" ou "história comum" que só uma profunda obsessão com a absolvição histórica e uma colonialite aguda podem explicar.

De fato, o anti-antirracismo vive muito obcecado por uma [illegible] histórica, um ressentimento psicótico pela perda do domínio colonial e o risco de desaparecimento de um mundo branco, por uma profunda obsessão pela [illegible] pretende romantizar os horrores [illegible] dois dos maiores crimes da [illegible], a Escravatura e o colonialismo. Esta estratégia de [illegible] do movimento antirracista toma contornos e formas diversas de despojamento, aniquilamento, [illegible] intimidação, violência física e psicológica, condicionamento discursivo, com duplicidade de critérios sobre a liberdade de expressão em que, por exemplo, uma pessoa negra é perseguida por dizer o que várias pessoas brancas disseram sem consequência nenhuma para elas. Foi o que aconteceu quando me pronunciei sobre a vergonhosa homenagem ao Marcelino da Mata, um dos mais sanguinários soldados do exército colonial português, o mais condecorado por Salazar. Ter defendido que, em democracia, não há lugar para homenagem a criminosos de guerra suscitou uma onda de ódio geral de uma parte da sociedade portuguesa e da sua elite.

Fizeram-se, dias seguidos, vários editoriais, debates televisivos, comunicados de imprensa, petições com dezenas de milhares de assinaturas e propostas de lei para que me fosse retirada a nacionalidade portuguesa e fosse deportado, me enviando, assim, para fora do país. Foi assim quando parafraseei Frantz Fanon no Canal brasileiro *on-line* Falar Africanamente sobre a necessidade de matar em nós (brancos e não brancos) o homem branco colonialista, racista e machista. Foi também assim quando critiquei a violência policial abjeta contra a família Coxi. O fato é que ousar desafiar a ordem colonial racista, ainda hoje, significa ser sistematicamente violentado e a liberdade de expressão se transforma facilmente numa liberdade de agressão contra os que assim procederem, em desacordo com a ainda vigente ordem colonial.

Portanto, há que assumir atualmente, tal como dizia Stokely Carmichael (1969), perante a perseguição a que os movimentos negros e seus militantes enfrentavam, como atualmente, que: "Por uma vez, os negros servir-se-ão das palavras de que têm vontade de se servir, e não já somente das palavras que os brancos estão dispostos a ouvir". Complementava, dizendo que os esforços da imprensa em deter essas palavras seriam em vão. Hoje, sabemos que outras instâncias da sociedade seguem tentando invalidar as palavras de negras e negros e antirracistas. É que, tantas vezes, a imprensa é apenas o eco dessas outras instâncias: o judiciário, movimentos racistas que revivem lemas de outrora, da ku klux klan e do nazismo; um sistema educacional que não é antirracista e que perpetua discriminações coloniais, racistas e nazistas.

Desde que foram confrontadas com a catástrofe colonial, as pessoas racializadas, nomeadamente as pessoas negras, tomaram sempre a palavra enquanto instância de luta pelo respeito e pela justiça, sem os quais nenhuma vida tem dignidade.

da justiça...

Porém, a justiça enquanto princípio ético, intrinsecamente fundado no exclusivamente humano, em uma tentativa de não se deixar levar pela normatividade institucional do projeto ocidental, está longe de coincidir com a justiça como convenção social estabelecida e governada por necessidade de arbitragem entre interesses de grupos. Esta última foi enquadrada no âmbito do direito enquanto sistema normativo, porém, nem sempre foi o suficiente para que se possa se instituir ou restituir justiça no sentido ético da preservação da inviolabilidade da dignidade humana, nomeadamente a de pessoas negras, marcadas pelo processo de desumanização feito pelo imperialismo

esclavagista. Efetivamente, o sistema judicial que nasceu da ordem capitalista-racial-patriarcal, fundada na hierarquização de valores a preservar, não incorporava, inicialmente, pessoas negras no seu perímetro ético. Relativamente a não inclusão desse sujeito político negro nesse perímetro da ética da esfera pública e privada, Denise Ferreira da Silva (2022b), no seu último ensaio em inglês, *Unpayable Debt*, recém traduzido no Brasil este ano sob o título *Dívida impagável*, lembra que "[S]eja o que for que a lei proteja, seja o que for que se enquadre neste modo de equiparação, não inclui uma pessoa negra." (SILVA, 2022b, tradução livre). Porque, essencialmente, a objetificação humana é, em si mesma, irreconciliável com qualquer ideia de justiça no seu sentido profundamente ético e ancorado na intrínseca ontologia humana. E, inerentemente, quando a raça tem precedência sobre a pessoa, as ferramentas legais tornam-se inoperantes para abarcar a humanidade de todas as pessoas. Uma ordem jurídica nascida dessa circunstância acaba, consequentemente, por absorver e legitimar o vazio ético que permite a legitimação, normalização e banalização da violência sobre corpos negros e ecossistemas por eles habitados.

Esta violência estrutural contra corpos não brancos, nomeadamente negros, não é um acidente, nem um isolado epifenômeno de uma falha moral circunstancial de um sistema global de governação das relações raciais. Ela é, pois, constitutiva da ordem colonial-capitalista-racial-patriarcal. O período modernista, nomeadamente o Iluminismo que estabeleceu as bases dos regimes político-econômicos que ainda se perpetuam, – durante o qual se desenvolveu e defendeu o mais abjeto dos projetos de desumanização, a Escravatura – foi essencial na invenção de uma gradação diferencial no seio da Humanidade em que o valor de cada pessoa seria positivo ou negativo, consoante se é branco ou negro. Aliás, Zakiyyah Iman Jackson (2020), no seu livro, Becoming Human, Matter and Meaning in an Anti-Black World, aponta, justamente, que

> O pensamento iluminista não deve ser considerado simplesmente a partir da perspectiva da 'exclusão' ou da 'humanidade negada' dos negros, mas antes como a imposição e a apropriação violentas - inclusão e reconhecimento - da humanidade negrificada pelo interesse em plastificar essa mesma humanidade. (JACKSON, 2022, p. 45, tradução livre).

A precedência da raça sobre o humano engendrou uma percepção e uma interpretação da diferença fenotípica, mas, sobretudo, uma vontade de separação que se traduziu numa vontade não apenas de diferença fisiológica, mas também ontológica e, consequentemente, moral e ética. O que acaba por se projetar no racialismo, uma vontade e necessidade de organizar a diferença fenotípica num prisma aparentemente científico de separação e hierarquização entre pessoas, fundação da ideologia supremacista branca. A este propósito, a filósofa Denise Ferreira da Silva escreve, no seu ensaio *Homo Modernus – para uma ideia global de raça*, que

> Com a scientia racialis, o racial — e não a raça, que, como Foucault nos lembra, assim como a nação e a classe, precede suas representações articuladas no século XIX — passaria a reger ou guiar as noções que organizam a tabela dos seres humanos. Nessa ordenação, cada forma corporal corresponde a um tipo de mente (funções mentais) particular, e à região global ou continente do qual aquela se originaria. (SILVA, 2022b).

Fundamentalmente, o sistema normativo jurídico, concebido no quadro do modelo civilizacional eurocêntrico, construído a partir do capitalismo racial que vê na pessoa negra um instrumento de produção de riqueza, não está formatado para incorporar a pessoa negra nas categorias éticas e morais cuja integridade deve, igualmente,ser preservada. É, portanto, como defende Jean Michel Dumas, na "compreensão mais profunda da condição negra num contexto de total desprezo e aceitação da violência contra o negro" que deve residir o esforço de descolonizar a própria noção de humano e de justiça.

Na verdade, a colonialidade marca o sistema normativo judicial tal como marca todas as outras esferas da vida pública e privada das nossas sociedades. É o que explica que o aparelho judiciário se tenha tornado duplamente violento para pessoas negras; pois, por um lado, ele é usado para persegui-las e, por outro lado, serve para proteger os seus carrascos. Em todas as sociedades atravessadas pela catástrofe colonial e pela "linha da cor" racial, por exemplo, uma pessoa negra tem, para o mesmo crime, dezenas de vezes mais hipóteses de ser condenada do que uma branca. E da mesma maneira ainda, por um crime similar ou idêntico, um branco tem mais hipóteses de ser ilibado por um crime contra negro enquanto o negro tem dezenas mais de hipóteses de ser condenado por um crime contra o branco. A justiça persegue, pune e castiga o negro enquanto protege o branco em circunstâncias idênticas. A pessoa negra ocupa sempre o lugar da culpa e do castigo, porque a ideologia de desumanização a coloca no espectro do desvio e da punição.

É esta matriz de inimizade do aparelho de justiça para com corpos negros o que explica, por exemplo, que Cláudia Simões, uma mulher negra, trabalhadora e mãe de família tenha sido barbaramente agredida à luz do dia perante a sua filha menor. Agredida por um agente policial que foi coadjuvado por dois colegas: eles desfiguraram-lhe a cara e arrancaram-lhe o couro cabeludo enquanto proferiam insultos racistas. As imagens dela com a cara ensanguentada e desfigurada tornaram-se virais e suscitaram uma imensa comoção da comunidade negra e um intenso debate na sociedade portuguesa sobre a violência policial racista. Apesar das evidências de violências no corpo dela, ela acabaria por ser condenada por agressão ao agente e tratada de mentirosa pelo coletivo de juízes, procuradores, advogados de defesa dos policiais e agentes agressores. Aquele julgamento foi a repetição, em *loop*, da violência e da tortura psicológica da primeira agressão. Foi humilhada e psicologicamente violentada por uma juíza que se empenhou a negar o caráter

racista e extremamente violento das agressões que ela sofreu. O ódio e a violência simbólica que transpiram das posições do tribunal ilustram a clara porosidade ideológica entre forças e práticas racistas e segmentos importantes do sistema de justiça. A mesma porosidade ideológica também explica a minha condenação por difamação em primeira instância a favor do mais sinistro criminoso neonazi português, por ter dito algo que está já espelhado no acórdão do Supremo Tribunal, quando afirmei e mantenho que Mário Machado é uma das principais figuras do assassinato de Alcindo Monteiro no dia 10 de junho de 1995[4].

Geralmente, todos os julgamentos em que pessoas negras estão, ou no banco dos réus ou como aspirantes à justiça perante a extrema-direita civil ou fardada, redundam numa farsa jurídica, em que, invariavelmente, acabam o respeito, a dignidade, a igualdade e a democracia por serem sacrificados, pela instituição judicial, sucumbindo à manipulação política da extrema-direita assassina, cujo objetivo é o de minimizar a criminalidade neonazi, normalizar a extrema-direita e a violência racial e, então, silenciar o antirracismo. Assim, continuar a ganhar a barbárie enquanto se adensa a derrota da dignidade. As mobilizações de solidariedade dentro da comunidade, em articulação com a movimentação social de combate contra o racismo e todas as formas de violências,

[4] Em um e outro caso, a rede de solidariedade que se formou a partir da perplexidade [illegible] ção de vários grupos sociais ultrapassou as fronteiras nacionais e recebeu atenção da imprensa e de coletivos de outros países. No caso da Cláudia, por exemplo, do Brasil, ela recebeu, em julho de 2024, o apoio da ABRALIC – Associação Brasileira de Literatura Comparada -, além de matérias em veículos da imprensa estrangeira. A ABRALIC vem a ser a maior associação de professores e pesquisadores de Literatura no Brasil. Eles decidiram subscrever a carta do SOS Racismo na integralidade. https://www.abralic.org.br/[illegible] Quanto ao caso específico que é o do meu julgamento, [illegible] a *Folha de São Paulo*, um dos maiores jornais do Brasil, publicou [illegible] destaca a condenação de Mário Machado a seguir ao assassinato de [illegible] do e concordando, portanto, com o acórdão já proferido pelo Supremo [illegible] 1990, quando se deu o julgamento do caso. https://www1.folha.uol.com.br/[illegible] mais notório neonazista-de-portugal-convoca-atos-contra-migrantes.shtml

constituem espaços de curas, de reparação e de reforço da capacidade de organização e construção de respostas sociais alternativas. A necessidade de consolidar as solidariedades de base coletiva é crucial para a sobrevivência da gramática dos afetos dentro da comunidade. Como magistralmente sublinha Denise Ferreira da Silva (2013),

> [C]onhecer os limites da justiça, enquanto praxis ético-política, requer narrativas onto-epistemológicas que começam e acabam na relacionalidade (afectibilidade) - que não fazem mais do que antecipar o que está para ser anunciado, talvez, um horizonte de exterioridade radical, onde conhecer exige afeto, intenção e atenção.

Estas comunalidades herdadas da Tradição Radical Negra são formas de resistências como foram e ainda são todas as formas de aquilombamento, por constituírem formas de imaginação e reimaginação da soberania dos sujeitos negros submetidos à violência racial, mas são, sobretudo, uma recusa da captura no seu sentido *lato*, ou seja, captura física e psicológica. Pois, a forma como se tem organizado, recusando a captura, enfrentando a violência, fintando a morte e, saindo do despojamento, a pessoa nos mostra como "A dignidade negra não é a recusa da morte, mas o poder de sobrevivência que se ergue das profundezas da morte, e o poder dos mortos que afeta a vida" (AJARI, 2019, p. 304), conforme sentencia Norman Ajari.

Essa ética da recusa é um decreto do fim do mundo colonial e um convite para a produção de uma alternativa contracolonial, em que serão destruídos os instrumentos de captura e de opressão, como são os sistemas policiais baseados no exercício do monopólio da violência e os sistemas carcerários que são uma réplica capitalista da ideologia do agrilhoamento e da plantação. Porque, fundamentalmente, o exercício da violência repressiva do Estado e o uso do encarceramento em massa são formas de produção social de determinadas categorias de indivíduos que

afetam mais pessoas pobres e racializadas, nomeadamente negras. A cor da pele, o lugar onde mora, o tipo de emprego que tem (quando tem), o nível de escolaridade, a religião e o gênero, tudo isto conta para a distribuição da violência do Estado. Como lembra Brenna Bhandar, "As ideias predominantes sobre superioridade racial foram forjadas através de ideologias capitalistas nascentes que tornaram a raça dependente de formas específicas de relações de trabalho e propriedade." Todas as questões relacionadas com as violências raciais, de gênero e de classe encontram as suas raízes na perpetuação de diferentes formas de expressão da colonialidade. Descolonizar os caminhos para a justiça (econômica, climática e racial) significa inventar uma forma diferente de produzir políticas de acesso, exploração e redistribuição dos recursos naturais vitais, nomeadamente a água e a terra. A superação do impasse com as questões de acesso, propriedade, uso e usufruto da terra que estão a mergulhar o mundo numa catástrofe ambiental é crucial para salvar o mundo do seu asselvajamento. Não é por acaso que a ocupação do território e a sua forma de organização são muito intimamente ligadas à qualidade de vida, ou a falta dela, das comunidades negras.

categorias identitárias e taxonomias cartográficas

As geografias da exclusão alimentam-se e reforçam-se mutuamente através da combinação da racialização territorial e da territorialização da exclusão racial, operando como mecanismos de produção de narrativas que normalizam a marginalização urbana. A "raça" é uma questão-chave do lugar da diferença na política urbana que deixa uma marca de continuidade histórica sobre a "ruína colonial". Questionar as políticas urbanas e a governação de territórios e corpos não brancos, nomeadamente corpos e espaços negros, exige uma atenção mais cuidadosa à forma como o apego ao tríptico do

iluminismo, colonialismo e universalismo funciona e opera para destruir ou atrasar a urgência de uma catarse histórica coletiva que rompa definitivamente com a doutrina colonial.

Através das políticas urbanas, o racismo opera como um dispositivo político e metapolítico para categorizar e afastar os grupos racializados do tecido nacional – se não mesmo fora da própria ideia de humanidade – e do acesso a direitos e recursos condicionados pela (não) pertença. Assim, a segregação espacial e a marginalização socioeconômica estruturalmente moldadas pela política de planejamento urbano e pela escolha econômica neoliberal ocorrem por meio da violência, negligência, destruição e deslocamento. A ocupação e a presença nos territórios são um reflexo de como os sujeitos políticos racializados, nomeadamente os negros, são percebidos e percebem a sua relação com a cidade, tal como os poderes políticos tentam sempre empurrá-los para fora das margens.

A exclusão dos negros da malha urbana consolidada e a sua consequente presença nas favelas decorre, essencialmente, da cultura crônica de desconfiança e animosidade contra os negros inerente à ideologia racista que se baseia na territorialização da pobreza para legitimar a segregação espacial e racial. As políticas públicas, especialmente aquelas relacionadas com a definição do lugar de cada grupo na sociedade, tornaram-se cruciais para reajustar a ordem racial originada pela ordem capitalista, mantendo intactas as relações de poder colonial na contemporaneidade. Estas relações continuam a operar uma redefinição da semântica colonial e da gramática racial pelo viés da política urbana. É precisamente esse viés que transforma as políticas públicas de planejamento urbano que afetam corpos e espaços negros num círculo vicioso ou de guetização ou de apagamento urbano.

Nas sociedades marcadas pela catástrofe colonial, o que caracteriza as políticas públicas da organização territorial quando direcionadas a corpos e espaços negros é a ativação implícita ou explícita da zona do "não ser" e a imposição de uma inexistência através do apagamento. Como justamente aponta Jennifer Nelson, "não importa a extensão do lugar e da história, aqueles que são racializados não têm a certeza nenhuma de uma possibilidade de pertença" (NELSON, 2008, tradução livre). De fato, nas políticas urbanas que contemplam pessoas negras e os espaços por elas ocupados, a destruição de espaços físicos, a espoliação e a destituição simbólica da soberania humana são ontológicas a um processo de perpetuação do imaginário da desumanização sustentado por taxonomias categóricas e pela governação das diferenças raciais.

A ocupação e a presença nos territórios refletem a forma como os sujeitos políticos racializados, nomeadamente os negros, são percebidos e percebem sua relação com a cidade e como os poderes políticos tentam, constantemente, empurrá-los para fora das margens. A exclusão territorial torna-se a alavanca central de todas as outras formas de exclusão que afetam as pessoas racializadas. A presença de sujeitos políticos racializados no território, particularmente negros, está ancorada numa ideologia de separação e expulsão. É o que sugerem numerosos pensadores mais heterodoxos da questão racial e suas declinações políticas, ideológicas e teóricas quando apontam para a ontologia doutrinária do Ocidente amplamente corporizada pela "separabilidade" e purificação de sujeitos e espaços. Essa doutrina de "separabilidade" e purificação de corpos e espaços está profundamente impregnada de racismo estrutural e do antirracismo negro, definindo os contornos de pertença, ou não, à comunidade política. Assim, a exclusão urbana é mais um continuum do paradigma colonial que, doutrinariamente, se construiu sobre a exclusão dos não brancos da própria ideia de humanidade a partir da sua história de Escravatura e colonialismo.

---

[1]Assassinato do congolês Moïse em plena luz do dia e com várias testemunhas na praia da Barra da Tijuca, Rio de Janeiro, Brasil, 2022. https://www.bbc.com/portuguese/internacional-60258790 .

Fundamentalmente, as cartografias oficiais com suas [illegible] de espaços e a racialização através de categorias [illegible] para a sobrevivência e manutenção da [illegible] antinegritude. Contudo, essas categorias e taxonomias cartográficas também são importantes para os sujeitos políticos negros, pois são reivindicadas, reapropriadas e mobilizadas por eles para construir espaços de reexistência, [illegible], ressignificação e resgate da sua soberania humana. Sem esta capacidade de reapropriação transgressiva e orgulhosa dessas taxonomias categoriais, não seria possível lutar por políticas públicas de combate às desigualdades, como a implementação de quotas baseadas na recolha de dados étnico-raciais.

A pretexto de "limpar" as favelas e combater a "insegurança e exclusão urbana", essa estratégia conduziu e segue conduzindo as políticas urbanas a estarem enredadas em teias de espoliação, miséria física e simbólica e despojamento simbólico, herdados da ordem capitalista e colonial, cuja base sempre foi a violência de Estado como instrumento de controle político. A atuação dos órgãos públicos é realizada como se, nesses territórios, estivesse em vigor um estado de exceção legal que permite a violação dos direitos humanos mais básicos. Nessas áreas, a instrumentalização de sentimentos de insalubridade e insegurança é rotinizada para legitimar as intervenções abusivas do Estado e do seu aparato repressivo, nomeadamente a violência policial. As narrativas de periculosidade e o circo mediático de intervenções policiais ou medidas administrativas nesses territórios são instrumentos de estigmatização social, enquadrando-se, perfeitamente, na cultura do racismo estrutural que fomenta as lógicas do racismo institucional e alimenta a negrofobia nas relações e práticas políticas e administrativas. Como resultado da rotinização dessas operações urbanas e policiais abusivas nas chamadas favelas e do seu rastro de violações dos direitos humanos, a banalização da violência contra minorias étnicas, nomeadamente contra negros, perpetrada pelo Estado através da implementação de políticas públicas, é uma constante.

Nesses territórios, a marginalização espacial é uma instância de normalização da hierarquização social e étnica, em que o planejamento urbano é apenas uma sequência de vários distúrbios e desarticulações físicas e simbólicas na vida das pessoas racializadas. Assim, a patologia urbana reflete a política urbana e é mais o resultado do capitalismo racial do que das condições de mera topografia territorial. Enfrentar a tripla ordem colonial, capitalista e racial que alimenta a política urbana, aprisionando os corpos negros e os seus espaços em geografias da exclusão, exige uma abordagem que descolonize radicalmente a própria ideia de humanidade, tal como concebida pela doutrina hegemônica vigente, herdada do mais profundo desejo de desumanização: a Escravatura e a colonização. Porém, a pergunta que se coloca é se os instrumentos de construção de imaginários coletivos herdados da catástrofe colonial de que dispomos são suficientes para não apenas romper, mas reparar a profunda destruição causada.

da irreparabilidade da gramática colonial...

O arcabouço jurídico e a normatividade que cobriram a escravidão e o colonialismo com o manto da legitimidade política foi o que garantiu a normalização da violência contra os corpos negros e indígenas e justificou a ausência de desconforto ético com esta violência particular. Foi o nada, como sequência lógica da objetificação e espaço de vazio moral e ético, que permitiu a criação de legitimidade legal e institucional para a Escravatura, o Colonialismo ou muitos outros mecanismos legais no mundo, como o "Código Negro" francês, o "Código Indígena" português, o *Jim Crow* americano, o *Apartheid* sul-africano. A Escravatura e o colonialismo triunfaram através do poder de objetificar, esvaziar, reduzir as pessoas a nada, a fim de se arrogarem o direito de atribuir ou não atribuir valor e definir

normas e códigos dessas atribuições através da justiça. Assim, a raça, enquanto receptáculo fundante da estratificação humana, consubstancialmente, atravessada por todas essas normas e códigos judiciais e, genealogicamente, inconciliável com a ideia de justiça, enquanto limite ético contra a violência.

Dada a dimensão dos crimes do passado, nomeadamente no que respeita ao empreendimento de extrema desumanização que esteve na base da escravatura e do colonialismo, é crescente o debate sobre os limites dos processos de reparação ou restauração de vidas que foram despojadas de tudo, nomeadamente do mais importante de tudo, a dignidade. Quanto mais analisamos os resultados desses processos e as suas continuidades históricas na contemporaneidade, mais questões se colocam sobre a exigência, as formas e o alcance de uma possível reparação de uma humanidade destruída. Mas a mais desafiadora dessas questões é se os instrumentos teóricos, epistemológicos, ideológicos e políticos de que dispomos hoje são suficientes para reparar toda a destruição que herdamos da violência histórica.

Considerando o projeto de desumanização extrema que esteve na origem da escravatura e do colonialismo, os limites dos processos de reparação ou restauração de vidas destituídas de dignidade parecem óbvios, se não mesmo inultrapassáveis. Os processos – ou melhor, as tentativas – e as continuidades históricas da colonialidade na contemporaneidade, colocam questões cruciais e desafiantes sobre as formas e o alcance de uma possível reparação de uma humanidade negada. No entanto, a questão essencial e candente é a de saber se, perante a incessante violência infligida aos corpos não brancos, nomeadamente aos corpos negros, o aparato teórico, epistemológico e político de que dispomos para interpretar e projetar o mundo é suficiente para reparar toda a destruição que herdamos da violência histórica. A inviolabilidade da soberania humana, base do carácter inegociável da vida, foi de tal forma danificada pela violência colonial que a própria ideia de humanidade foi

colocada nos seus fundamentos. Uma vez que não há nada antes, depois ou acima da humanidade de cada ser humano, uma das questões centrais é exatamente 'Como reparar o irreparável?' O mundo que herdamos da Escravatura e do colonialismo – bases fundadoras do racismo contemporâneo – é moldado e organizado a partir de um aparato teórico e de uma formulação política que procura sempre silenciar a violência do seu advento. Como podemos, então, enfrentar o silenciamento orquestrado da violência do passado através da produção de conhecimento e de muitas formas de governação racial, concretamente através do prisma dos pensamentos antinegritude?

De fato, o aparato teórico e a formulação política da organização da vida coletiva foram construídos em torno da ideia de classificação, estratificação, hierarquização, seleção e exclusão, através de processos jurídicos e econômicos. O projeto imperial ocidental foi construído a partir da expulsão do negro da própria ideia de humanidade, em que a Escravatura e a Colônia engendraram o "acontecimento racial" como dispositivo de governação e legitimação do "não ser". Deste modo, através do aparato legal, o projeto imperial conseguiu justificar a violência e os crimes da escravatura e do colonialismo, trazendo o ilegítimo e o ilegal para a esfera de uma moralidade pública aceitável. Neste sentido, podemos também observar que o direito, que não é necessariamente sinônimo de justiça, permitiu quase sempre naturalizar e legitimar a violência contra corpos não brancos, nomeadamente negros e indígenas.

Assim, o objetivo de muitas das minhas reflexões sobre o racismo e os legados coloniais – através de um diálogo com a ideia dos "limites da justiça" para lidar com a violência sistêmica herdada da ordem racial colonial-capitalista – é analisar, mais amplamente, os limites do aparato institucional para enfrentar a gramática colonial que rege as relações de poder nas sociedades contemporâneas. A partir daí, é possível explorar por que razão o sistema jurídico é incapaz de restaurar a justiça, uma vez que a justiça, tal como a herdamos dos fundamentos do paradigma

colonial ocidental, é construída com base numa relação de poder profundamente enraizada na propriedade, na posse, na hierarquização e na desumanização que conduzem a um vazio ético. Da mesma forma, deve-se examinar o processo de legitimação científica do supremacismo racial com a justificação ideológica da Escravatura e do colonialismo como inevitabilidades históricas, alavancadas pelo estabelecimento de códigos e convenções, particularmente judiciais, que perpetuam relações de poder favoráveis à manutenção de privilégios historicamente acumulados. Isto significa observar como o sistema jurídico, ou melhor, a ordem judicial, está ao serviço da ordem capitalista e racial, e como as formas jurisdicionais de governabilidade da raça enquanto instrumentos de acumulação primitiva continuam a ser a pedra angular da manutenção do privilégio branco. No fundo, seja pelo sufoco econômico, seja pelo estrangulamento social através do aparato jurídico, seja ainda pela instrumentalização do governo da diferença, o processo de desumanização levou a uma fossilização da ideia de raça como um marcador intransponível de diferenças entre grupos humanos, justificando, assim, que corpos negros e indígenas, por exemplo, sejam receptáculos de violência de estado sem que isso cause qualquer "crise ética" da moral pública.

Essencialmente, se queremos perceber por que razão as instituições falham invariavelmente na restituição da justiça a pessoas negras, temos de analisar como a instrumentalização da diferença pode autorizar a violência contra certos grupos de pessoas sem promover o mesmo "desconforto ético" que outras formas de violência suscitam. No fundo, a ausência de "desconforto ético" perante a violência racial contra corpos negros que Denise Ferreira da Silva teoriza bastante é, fundamentalmente, reveladora do fato de as instâncias de justiça serem concebidas para absorver e legitimar o vazio ético projetado sobre corpos e espaços não brancos, nomeadamente corpos negros e indígenas.

A Escravatura e o colonialismo foram construídos e sobreviveram através de um sistema de equalização de valores morais e éticos que reduziu certas categorias de pessoas ao nada.

Por outras palavras, esse mecanismo baseia-se num sistema que expulsa certas pessoas do perímetro da consciência ética, em que a ideia de pertença à humanidade é garantia da inviolabilidade da dignidade de cada pessoa. Mas, essencialmente, esse nada significa vácuo – falta de tangibilidade e desprovido de ontologia – e deve-se notar que o nada cristaliza o vazio e nem sequer se aproxima da qualidade ou condição de uma mera "coisa", porque em uma coisa alguma subjetividade pode ser encaixada, mas, em nada, nada cabe. No fundo, o nada é o espaço do vazio moral e ético. O nada é, naturalmente, a sequência lógica da objetivação inaugurada pela escravidão. E o processo de "objetificação", como condição primordial do processo de desumanização, engendrou um conjunto de mecanismos baseados em "bens morais e éticos", enquadrados por um sistema de normas que gerem a diferenciação de valor e validade ética, moral e política para cada "bem" dentro da organização social de cada comunidade política. A instituição dessa instância de mensuração e valoração ética e moral, organizada por atribuições normativas hierárquicas, é essencial para o aparato judicial. Em suma, como todas as instâncias de construção e governação do poder, o aparelho judicial está profundamente marcado pela Escravatura e pelo colonialismo.

Não se pode pensar o racismo e os legados coloniais sem mapear a relação genealógica entre a inoperância da lei para restaurar a justiça e a impossibilidade de reparar a gramática colonial através de mecanismos institucionais profundamente enraizados no modelo capitalista de sociedade. Porque, essencialmente, todos os modos de governação social, econômica e política dos corpos não brancos estão ancorados naquilo a que Barnor Hesse chamou "raceocracia", em que os aparatos legais e os quadros judiciais ilustram "como a exceção racial confirma a regra racial"; em que a ideia de dignidade humana para os não brancos é, genealogicamente, irreconciliável com a performatividade judicial nascida da doutrina colonial.

Socorrendo-nos de Saidiya Hartman, diria que, em vez de consensos superficiais sobre o legado colonial, já não era sem

tempo assumirmos coletivamente que a "história do presente" é indissociável da história do passado. E, mais uma vez, não se trata de apontar os culpados, porque a culpa está mais do que estabelecida. Trata-se, sim, de assumir a responsabilidade de que as teias de opressão, tal como o racismo, que resultam do passado, não se perpetuem mais nos dias de hoje. Em democracia, devia ser tarefa fácil, não fosse o grau de afasia e negação de um largo espectro das elites do país...

podendo-se concluir que...

O problema é que a gênese da democracia está inscrita nessa ordem capitalista-colonial-racista, em que a desigualdade é combustível essencial ao seu funcionamento, como bem costuma sublinhar Ruth Wilson Gilmore quando diz que "o capitalismo necessita da desigualdade e o racismo garante-a." Essa desigualdade nasceu da Escravatura e do colonialismo enquanto dispositivo justificativo da exploração e da discriminação.

A Escravatura e o colonialismo escolheram moldar a humanidade com base na raça e não com base na pessoa. Ora, a imaginação circular da ideia de raça é tão pobre e estritamente circunscrita a uma espécie de movimento de um ponteiro de relógio que começa no zero (o branco) e acaba no zero (o branco), incapaz de absorver as outras componentes à sua volta. Esta incapacidade da ideologia da raça em ver o mundo fora da oposição branco e não branco é a base fundacional do racismo sistémico.

O racismo sistémico está intrinsecamente ligado à questão da captura e da posse que o capitalismo estrutura a partir do controle da produção da propriedade, em que nada escapa à voragem da posse, tanto a terra como as pessoas, como ilustra bem Brenna Bhandar (2018) quando diz: "O direito de propriedade foi um mecanismo crucial para a acumulação colonial de capital e, no final do século XIX, tinha-se desenvolvido em conjunto com esquemas raciais que mantinham firmemente sob o seu controle os sujeitos colonizados."

Daí que o entendimento crítico da condição negra tem que ir mais fundo nas estruturas geneticamente antinegro do pensamento hegemônico vigente sobre humanidade e democracia. E João Costa Vargas (2020) alerta que

> O que temos de entender, criticar e superar é o mundo presentemente constituído, o mundo da Humanidade que requer a não Humanidade da pessoa negra. Esse mundo constituído exige a degradação do Outro, um Outro paradigmaticamente negro. Um mundo, portanto, que é, ele mesmo, sinônimo de degradação. Um mundo em que os seus sujeitos, a fim de se firmarem enquanto sujeitos, têm de tornar objetos abjetos outros sujeitos, os sujeitos negros.

Vivemos tempos de produção excessiva de discursos rápidos, curtos, instantâneos, superlativos e básicos, com o objetivo de (con)vencer sem ter a razão do seu lado e, muito menos, dizer a verdade dos fatos. O recurso narrativo do superlativo e do fugaz para criar sensações fortes e suscitar grandes comoções coletivas seletivas é uma arma de destruição maciça orientadas para as partes mais vulneráveis da sociedade, seja para legitimar a violência sobre elas, seja para justificar o seu abandono pela sociedade. De todas as comunidades vulnerabilizadas que são submetidas a esta ordem de discurso, as comunidades negras são as mais afetadas pela duplicidade de critérios dessa violência do discurso público que consiste em hipervisibilizar quando é para manchar, desprestigiar, deslegitimar ou humilhar, mas em silenciar, invisibilizar, apoucar, desvalorizar ou, simplesmente, ignorar quando é para elogiar. Tal como a mais-valia capitalista racial obtida pelo negativo da substração extrativa sobre corpos negros, o discurso sobre pessoas negras acumula-se com o excesso de lixo e toxicidades retóricas sobre pessoas negras.

A folclorização midiática e a rotinização do espetáculo da manutenção da ordem pública em territórios habitados

por corpos negros correspondem à estratégia de generalizar a narrativa de criminalizar as comunidades negras para justificar a violência sobre elas exercidas pelos aparelhos de repressão do Estado. Ela tem como resultado uma anestesia moral da consciência ética que recusa o uso da violência como forma de gestão das relações raciais. Face a isto, surgem as perguntas naturais, tais como: por que falamos; para que falamos; em nome de quem e do que falamos? Portanto, para pessoas negras, falar torna-se crucial para desmontar e desmistificar a estratégia de diabolização e criminalização, mas, sobretudo, para construir a sua própria narrativa que não só responda a essas perguntas, mas que potencialize outras possibilidades. Isto é, entre outros aspetos, uma das tarefas do antirracismo político.

O antirracismo político é um estado de espírito, uma prática quotidiana, um pacto com o futuro e um compromisso ético permanente com a decência e a dignidade, porque é um programa para um mundo novo, diferente e melhor do que o atual. Um programa para uma sociedade alternativa, radicalmente diferente desta que deve ser enviada para o caixote de lixo da história, porque o respeito e a dignidade não se fazem com propostas de remendo. O antirracismo político não é uma proposta para pedir licença para ocupar o nosso lugar na mesa do mundo, nem para pedir desculpas por partilhá-la. É até um programa para virar a mesa do avesso e fazer uma ementa diferentemente nova. Naturalmente, tudo isto irrita, assusta e incomoda quem detém poder e privilégio acumulados ao longo da história em detrimento de quem se fez sem tanta acumulação.

É nesse sentido que o antirracismo político inviabiliza a captura, constrói e reconstrói imaginários, fabrica e restitui sentidos, produz narrativas e reinscreve ausências, possibilita continuidades e descontinuidades, marca capacidade de agenciamento político, inscreve a necessidade de reparação no debate público. Assim, perante à palavra hegemônica, produzida para impor o convencimento, muitas vezes sem razão, nem

verdade, falar torna-se parte dos combates contra a imposição da história única, a história dos vencedores da narrativa colonial.

Longe de qualquer pretensão de conclusões definitivas nem de caminhos absolutos sobre o porvir das lutas contra o racismo que são fundamentalmente lutas pela dignidade, ouso acreditar na esperança porque, como nos ensina a Tradição Radical Negra, mais do que mover vontades, desejos e forças insondáveis, ela foi sempre semente de futuros melhores. Face ao desejo de *Apartheid*, opomos a vontade de fazer comunidade. Face ao desejo de passado, opomos uma vontade de futuro.

Portanto, as pessoas negras disputam e tomam a palavra porque as suas histórias de lutas contra a necropolítica comprovam que sua presença no espaço público e a forma como a vivem são, por si só, um poderosíssimo manifesto político. Tomam a palavra e transformam-na em ação política, porque sua luta é pela inviolabilidade sacramental da Vida Humana. Tomam a palavra e lutam porque sabem que para construir a democracia radical, onde caberão de corpo inteiro, terão de derrotar o racismo. E querem derrotar o racismo porque sabem que cada ato antirracista é um ato de amor à humanidade e um ato de desamor à repressão e à violência. Falam e lutam porque, desde tempos imemoriais, fizeram um pacto ético sobre a inviolabilidade da vida como estabeleceu a Carta do Mandé desde o século XIII.

A FARMÁCIA DE FANON CONTRA O DETERMINISMO BIOLÓGICO

Sim à vida. Sim ao amor. Sim à generosidade. Mas o homem também é um não. Não ao desprezo do homem. Não à indignidade do homem. À exploração do homem. Ao assassinato daquilo que há de mais humano no homem: a liberdade." [...] Eu sou um homem, e é todo o passado do mundo que preciso retomar. Cada vez que um homem fez triunfar a dignidade do espírito, cada vez que um homem disse não a uma tentativa de escravização de seu semelhante, senti-me solidário com sua atitude. Eu, homem de cor, quero apenas uma coisa: que nunca mais haja escravização do homem pelo homem.

Frantz Fanon

No dia 20 de julho do próximo ano, Frantz Fanon faria 100 anos. Nasceu martinicano em 20 de julho de 1925 e faleceu argelino em 06 de dezembro de 1961, muito jovem, cumprindo à risca o compromisso do humanismo revolucionário que se recusa a transigir com a defesa da inviolabilidade da dignidade humana de todos os povos e em qualquer contexto. Nascer martinicano, naquele então e ainda

[illegible] portar uma nacionalidade francesa, da qual ele [illegible] eriormente, após a independência da Argélia, [illegible] lidade daquele país, onde já vivia, tendo [illegible]

[illegible] nazi, Fanon alista-se [illegible] Resistência, dizendo que [illegible] e a liberdade estão em cheque, [illegible] brancos, negros ou amarelos, e sempre [illegible] quer que seja, lutarei sem reserva". [illegible] gama de textos que inclui ensaios em [illegible] de teatro, textos literários, textos teóricos [illegible] órgão da Frente de Libertação [illegible] primorosa carta de demissão de seu [illegible] instituição hospitalar para o qual foi [illegible] francês, com o qual, a partir de então, decide não mais co[illegible]:

> *A função de uma estrutura social é o desenvolvimento de [illegible] pelos interesses do homem. Uma [illegible] conduz seus membros a soluções de desespero é [illegible] insustentável, uma sociedade a ser substituída. [...] Durante muitos meses, minha consciência é sede de imperdoáveis debates. E sua conclusão é a vontade de não se [illegible] homem, isto quer dizer, de mim mesmo. Minha [illegible] garantir uma responsabilidade custe o que custar, sob o falso pretexto de que não há mais nada a fazer. Por todas estas razões, tenho a honra, Senhor Ministro, de lhe pedir gentilmente que aceite minha demissão e o fim de minha missão na Argélia [...].*[6] (FANON, 1956).

Da extensa coleção de publicações de sua autoria, destaco, aqui, para efeitos do presente texto, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, uma análise da neurose racial a partir da leitura de uma cuidadosa seleção de textos literários onde figuram descrições [illegible] relacionadas à construção social e reapropriação de [illegible] significados em contexto colonial; *O Ano V da Revolução [illegible]*, um diagnóstico do processo revolucionário da luta pela independência; e *Os Condenados da Terra*, uma densa e intensa crítica à ordem colonial global e uma proposta de ruptura radical com a mesma. Fanon foi teórico e ator da luta contra a dominação colonial, o fundamento da subjugação racial e de sua perpetuação política e cultural até os dias de hoje.

Enquanto médico psiquiatra em Blida-Joinville, consciente da violência do impacto da alienação causada pela desumanização, Fanon empenha-se em revolucionar a prática médica através da socioterapia, colocando a pessoa no centro das preocupações clínicas e sociais. O confronto com essa violência reforça as suas convicções anticoloniais e leva-o a tomar partido pela luta pela independência da Argélia, o que lhe vai valer a expulsão do país, indo juntar-se à Frente de Libertação Nacional (FLN). De fato, enquanto psiquiatra, pensador, ativista e militante anticolonial, Fanon não se limitou apenas a dissecar no divã, na produção teórica e na prática médica e política, a patologia colonial em todas as suas expressões materiais e subjetivas.

Envolveu-se fisicamente na luta contra o colonialismo, juntou-se à luta armada, vindo, depois, a tornar-se o Embaixador do Governo Provisório da República da Argélia no Gana de Kwame N'krumah, um dos primeiros países africanos a conquistar a independência. Portanto, à imagem do que já havia feito aos 17 anos contra o nazismo, Fanon mobilizou-se, física e intelectualmente, na luta pela libertação total do jugo colonial, tanto na frente armada como diplomática. Fanon, médico psiquiatra, teórico e militante político, mobilizou muitos campos das ciências que lhe pareceram necessários para estudar e desmantelar os fundamentos da psicose coletiva que mobiliza a *raça* como elemento estruturante das relações de poder

[illegible] representante do governo colonial
1 – Carta ao Sr. Ministro [illegible] In: http://periodicos.uea.edu.br [illegible] rrente/article/view/567/558. Consultado em 21/08/2021. *ContraCorrente* [illegible] ios e da cultura, vol. 7, 2015.2, p.172-182. Manaus: UEA. Tradução [illegible]

construídas pela ordem colonial. A obra de Fanon marcou, política e intelectualmente, de forma indelével, todos os movimentos de libertação colonial e racial, influenciando, decisivamente, na análise das raízes da produção, manutenção e mecanismos de sobrevivência do racialismo como forma sofisticada de desumanização e alavanca do supremacismo e da "neurose racial coletiva", constitutiva da ordem colonial e instrumento da subjugação racial que se perpetuam, contemporaneamente, no neocolonialismo advindo da atual configuração do sistema de produção de riquezas no capitalismo global.

A supremacia branca é, na perspectiva de Fanon, uma alienação que sedimenta a hierarquização humana, uma patologia sistêmica que constitui uma falência da própria ideia de humanidade em si. Portanto, para Fanon, está definitivamente fora de questão conciliar a dignidade humana com a manutenção de projeto colonial e a doutrina racial, porque, como escreve em *Pele Negra, Máscaras Brancas*: "a desgraça do homem de cor é ter sido escravizado. A desgraça e a inumanidade do branco são ter morto o ser humano algures.[...]". E foi o que fizeram ao projetar e executar o projeto de estratificação humana que era necessário para produzir o colonialismo. O combate de Fanon foi e continua a ser por um projeto de humanidade despojado do fantasma da categorização racial como definidora do valor da condição humana. É a isso que se refere quando escreve em *Os Condenados da Terra*:

> Eu, o homem de cor, quero apenas uma coisa: Que jamais o instrumento domine o ser humano. Que cesse para sempre a subjugação do homem pelo homem. Quer dizer, de mim por um outro. Que me seja permitido descobrir e querer o ser humano onde quer que ele se encontre. O negro não existe. Tal como o branco não existe. (FANON, 2004, tradução livre).

Ao arrepio das acusações infundadas de fechamento identitário e de exaltação revanchista do seu pensamento,

[illegible] alertou contra qualquer pretensão de isolacionismo ou [illegible]olitismo cultural. Avisou às novas lideranças dos países [illegible] colonizados que, muito mais do que cristalizar o [illegible] da libertação colonial sobre a dimensão epidérmica dos [illegible] políticos, o problema é saber o lugar reservado "ao povo, [illegible] de relações sociais que decidem instaurar, a concepção que [illegible] do futuro da humanidade. É isso que conta. Tudo o resto é literatura e mistificação."

O pensamento de Fanon é, de fato, um pensamento [illegible]moso contra as tênebras da mentira colonial, em que "a tarefa das descolonizações é, também, destruir a mentira colonial, liquidar "as inverdades inscritas no corpo [do colonizado] pela opressão" como escreve o próprio em *Ano V da Revolução Argelina*. Fanon propõe a saída da "zona do não ser" onde o colonialismo e o racismo inscreveram o negro e recusa o determinismo biológico e político que quer fazer do negro o "escravo da escravatura que desumanizou os seus antepassados." Deste modo, reforça que "não basta ao colono afirmar que os valores desertaram", porque, no fundo, "nunca habitaram o mundo colonizado" a partir do momento em que a sua subjetividade e as suas instituições se ergueram na base da negação da humanidade dos sujeitos racializados e uma vez que este "maniqueísmo vai até o fim de sua lógica e desumaniza o colonizado. Em bom rigor, animaliza-o".

Mas Fanon sabia que não há salvação nenhuma sem romper com o humanismo eurocêntrico ocidental à luz das suas sombras quando afirma que "queremos que a humanidade suba mais um elo, se queremos levá-la a atingir um nível diferente daquele em que a Europa a deu ao manifesto, então é preciso inventar, é preciso descobrir. [...] Pela Europa, por nós próprios e pela humanidade, é preciso mudar de procedimentos, desenvolver um pensamento novo, tentar pôr de pé um homem novo." No centro das suas preocupações está uma "salvação da humanidade" só possível com a superação de um modelo de sociedade que se fundou na violência exercida sobre aqueles

que foram construídos como outros, despojados de dignidade
humana e sobre quem se nega a estender qualquer sentimento
de consciência ética da inaceitabilidade da violência colonial e
racial. O fatalismo biológico e maniqueísta do mundo que situa
[illegible]os e negros entre a "zona do ser" e a "zona do não ser" é
[illegible] responsabilidade da doutrina colonial que investiu
[illegible] do pensamento" e da prática política e fez do
[illegible] branco colonizador o instrumento de perpetuação desse
[illegible] letal do humanismo iluminista europeu.

Ao contrário dos seus detratores e daqueles que se
obstinam em permanecer política e culturalmente na "longa
noite colonial" e na quimérica hierarquia entre seres humanos,
ciente da necessidade de sair da ordem colonial e substituí-la por
um novo humanismo, Fanon declarou que "o homem colonizado
que escreve para seu povo (e para todos os povos, acrescento)
deve, quando utiliza o passado, fazê-lo com o propósito de abrir
o futuro, convidar à ação, fundar a esperança."

Em toda a sua obra, Fanon mostra como o colonialismo
precisou de fabricar ontologicamente o sujeito negro sem
subjetividade nem conteúdo ético e moral em oposição à
branquitude enquanto fronteira da ontologia humana assente
no humanismo exclusivo eurocêntrico, para "definir os seus
próprios limites, para designar a humanidade como uma
conquista [exclusiva sua] e, ainda, para dar forma à categoria de
animal", como lembrou Zakiyyah Iman Jackson (2020). Ou seja,
como o colonialismo, a partir do racialismo, definiu quem faz
ou não parte da humanidade. Essa concepção de humanidade
gerou uma enorme instância de "colonialidade do poder", cujas
continuidades históricas são nossas contemporâneas e afetam
todas as esferas da vida política, económica, cultural e social das
sociedades pós-coloniais ocidentais. O colonialismo é um aparato
da morte simbólica e física da humanidade do sujeito colonizado.
A descolonização dos espíritos e das práticas, ontem e hoje, é a
assunção de que a permanência da colonialidade é irreconciliável

[illegible] daqueles que saqueou, subjugou e matou. A morte
[illegible]alismo é, portanto, indispensável à refundação do
[illegible] humano para salvar a humanidade, restituí-la onde ela
[illegible]ida e defendê-la intransigentemente onde e sempre que
[illegible] ameaçada. É disso que fala Fanon quando assim diz: "a
[illegible]colonização é tão simplesmente a substituição de uma 'espécie'
[illegible] homens por uma outra 'espécie de homens'". A descolonização
[illegible] substituição do sujeito colonizado e colonizador da ideologia
da desumanização e da subjugação por um sujeito humano livre.
Em suma, a tarefa é "tentar pôr de pé um homem novo".

O pensamento de Fanon, por ser uma negação da negação
da humanidade do sujeito colonial, é a antítese da resignação ao
fardo colonial e seu corolário, a racialização. Há pouco tempo
atrás, uma declaração minha[7] ativou uma onda de adesões
daqueles que se sentem herdeiros do "homem branco colonialista,
racista e assassino" ao ponto de suscitar grande comoção coletiva
no espaço público[8], o que prova que o imaginário colonial
persiste nas nossas sociedades e o fantasma da hierarquia racial
o ensombra. Prova, também, que está por cumprir o desejo de
Fanon de que *"a morte do colonialismo é ao mesmo tempo a morte do colonizado e a morte do colonizador"*. O colonialismo não morre
tão somente pela libertação política e subjetiva do colonizado se
o colonizador não o matar em si, política e subjetivamente. O
pensamento de Fanon recusa o facilitismo e confronta-nos com o
desafio de nunca se resignar e ter a força de se levantar sempre que
a dignidade estiver ameaçada. Fanon era resolutamente contra o
status quo e a resignação. Esta vontade de interrogar e desafiar
permanentemente a realidade está bem plasmada na última frase
de *Pele Negra, Máscaras Brancas*: *"A minha última prece: ó meu*

[7] [illegible] no canal do youtube *"Pensar Africanamente"*. Transmissão em 21/11/2020
https://www.youtube.com/watch?v=RWNEx6DkeRM

[8] [illegible] suscitou comoção coletiva eivada de impulsos racistas em Portugal, suscitou também [illegible] antirracista articulada com vários atores sociais e movimentos, tanto em Portugal [illegible] plano internacional. No Brasil, houve a entrega da "Moção em Solidariedade" pela Câmara de Vereadores do Rio de Janeiro em fevereiro de 2023.

... mim sempre um homem que interroga!" Ele sabia que ... assim é que a [illegible]eldia do espírito de liberdade contra a pobreza ... rteza da servidão poderia triunfar.

Deste ponto de vista, o pensamento de Fanon é ...a ainda atual e continua necessário para curar o determinismo biológico que estratifica e fixa as pessoas em função da sua cor de pele ou cultura, mas, sobretudo, para derrota[illegible] supremacismo branco que estruturou todos os seus [illegible] acumulados ao longo da história a partir da ideia de superioridade racial.

II

AS POLÍTICAS DE INIMIZADE E O DESEJO DE *APARTHEID*[9]

Achille Mbembe, historiador, filósofo camaronês, professor de Ciência Política é, seguramente, um dos mais proeminentes intelectuais africanos do momento. De uma prodigiosa capacidade para pôr em diálogo quase todas as ciências sociais, ele o faz no quadro de uma disputa epistemológica que procura redefinir o lugar e o papel do processo histórico colonial na contemporaneidade das sociedades colonizadas e colonizadoras. Esse esforço clama por uma ruptura definitiva com a continuidade histórica que ainda impregna a relação do império ocidental com o resto do mundo.

Mbembe escreve com admirável fluidez, versatilidade e densidade intelectual. No seu último livro – *Políticas de Inimizade*, editado pela editora portuguesa Antígona, em 2017, e magistralmente traduzido por Marta Lança –, optou por uma cadência descontínua e eruptiva através de "esboços, capítulos paralelos, traços mais ou menos descontínuos, jogos complexos, gestos impulsivos e apressados e, até, ligeiros movimentos de retirada seguidos por reversões abruptas." (MBEMBE, 2017, p. 7). Porém, não segue por atalhos para dizer ao que vai e, apesar da complexidade do(s) tema(s) e da cadência entrelaçada do ensaio, deixa evidente, logo no primeiro parágrafo, que "o objecto deste livro é de contribuir, a partir de África, [...] para uma crítica do

9 Resenha à publicação portuguesa do livro *Políticas de inimizade* (2017).

nosso tempo – um tempo de repovoamento e de globalização do mundo sob a égide do militarismo e do capital e, como derradeira consequência, um tempo que promove a saída da democracia" (MBEMBE, 2017, p. 21). Mbembe põe, claramente, em causa a ideia segundo a qual a modernidade – de que as democracias ocidentais são herdeiras – seria "o momento de triunfo da razão sobre a tradição e o arbitrário" como defendeu Alain Touraine. Considera que a subjugação da razão à ideia da estratificação humana pela cor da pele (que sustentou a desumanização pela força da guerra e da dominação) foi um dos fundamentos do racismo ideológico, âncora do capitalismo, que marcou indelevelmente a "estrutura negra do mundo" que vai da raça à condição social de pertença até à categoria de indesejáveis.

Este ensaio podia considerar-se o fecho de uma trilogia que começa com *Sortir de La Grande Nuit*[10], onde ele analisa, com profundidade, a problemática da descolonização numa perspectiva decolonial. Segue-se a *Crítica da Razão Negra*, numa paródia à *Crítica da Razão Pura* de Kant, onde se demonstra a ligação estrutural entre o conceito de modernidade e o de colonialidade, e onde Mbembe teoriza sobre o que caracteriza como a negrificação do mundo e a planetarização desta condição que, segundo ele, extravasaria as fronteiras cromáticas cristalizadas nas identidades biológicas e sociológicas dos sujeitos racializados – e em que o negro é, no fundo, todo o deserdado do mundo como todos os colonizados eram os "danados da terra", ou os "condenados da terra" na acepção fanoniana e cesairiana. Termina com este novo ensaio, num diálogo transversal com intelectuais ocidentais e não ocidentais, pensadores dos *subaltern studies*, dos estudos pós-coloniais, dos *black studies* e do marxismo negro[11] que trataram a questão colonial e a relação intrínseca desta com o colonialismo, com o capitalismo e com o racismo. Este é um debate que está bastante marcado por clássicos teóricos não brancos do processo colonial, como Frantz Fanon, principalmente em *Os Condenados da Terra*, Paul Gilroy, nomeadamente com *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*, ou Aimé Césaire, no seu *Discurso sobre o Colonialismo*.

Nas duas anteriores publicações desta trilogia (*Sortir De La Grande Nuit* e *Crítica da Razão Negra*, editado pela Antígona em 2015, também com a tradução de Marta Lança) estão igualmente presentes várias questões aqui abordadas, como a guerra e o império, a desumanização como instrumento do processo de ocupação territorial e acumulação primitiva de capital, a sua contribuição na fabricação do racismo, tanto como fantasia política e ideológica mortífera, quanto como mecanismo de seleção e de governo, responsável pelas maiores abjeções contra a humanidade.

Mas, em *Políticas da Inimizade*, a obra que nos ocupa aqui e onde Frantz Fanon está realmente omnipresente, Mbembe desenvolve uma análise mais apurada, quase molecular do racismo. Aqui, as suas dimensões assumem contornos muito mais finos sob a designação de *nanorracismo*, cuja receita de cura terá de passar pela "farmácia de Fanon." Estando tão ontologicamente intrincada na normatividade democrática, esta cura precisará forçosamente daquilo que ele chama de *narcotherapia*. Mbembe explica como o racismo – que se transmutou em "nanoracismo e tornado cultura e respiração, na sua banalidade e na sua capacidade de se infiltrar nos poros e nas veias da sociedade, numa altura de generalizada lavagem cerebral, de descerebração mecânica e de alienação de massas." (MBEMBE, 2017, p. 97). Esta abordagem da ontologia ideológica do ódio mostra como o ódio e o poder se construíram em "política da inimizade", em que "o desejo do inimigo, o desejo de *apartheid* (separação e enclave) e a fantasia do extermínio ocupam o lugar deste círculo encantado." (MBEMBE, 2017, p. 73).

[10] Publicado no Brasil como *Sair da grande noite – Ensaio sobre a África descolonizada*. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

[11] Entre os autores, destacamos Cedric J. Robinson em *Marxismo negro – a criação da tradição radical negra* (2023).

A inimizade tornou-se um aspecto central da vida política contemporânea em que a busca do inimigo é parte integrante da vida das democracias e o racismo seu "depósito primeiro" que permite construir o inimigo. O fantasma da fronteira desemboca na política do muro e do campo, em que uma horda de pessoas é mantida à parte e fora de portas onde se erguem muros físicos e simbólicos, construindo o inimigo no direito e na lei, mas também nos fantasmas dos imaginários coletivos. Assim, o político deixa de ser o espaço que "jugula a violência" física e simbólica e a guerra, que é a "derrota da imaginação moral", passa a ser o seu motor.

A tese de Carl Schmitt de que a "discriminação do amigo e do inimigo" parece assim triunfar nas democracias liberais, onde a "guerra como o sacramento de nossa época" se banha não apenas na obsessão da fabricação do Outro, mas também na necessidade do inimigo. O inimigo é, mais do que nunca, a grande obsessão que invade o planeta, construindo uma sociedade da inimizade e a pulsão da separação de tudo (e de todos) que não nos é semelhante parece ter vingado como forma de relacionamento entre humanos. A ansiedade de aniquilamento alimenta essa obsessão que, ontem como hoje, se embriaga com o fantasma do extermínio e se legitima pelo poder de exceção da possibilidade de exercer a violência sobre outrem.

Uma das explicações que Mbembe encontra para essa "decomposição da democracia" é que as democracias modernas se cristalizaram como "círculos de semelhantes fechados na forma atávica do Estado-Nação". Historicamente, a ordem democrática liberal está inscrita num logro porque se ancora na ordem da plantação (escravatura) e da colônia (o imperialismo). E, no seu próprio seio, cimentou-se a ideia de que se pode exercer uma violência política ilimitada contra os "não semelhantes". Antes, o não-semelhante era o corpo negro na figura do Escravo; hoje, é o imigrante, o árabe, o negro, o refugiado. Em substância, nas democracias liberais, o "desejo de apartheid" e o "desejo de uma

munidade sem estrangeiro" parecem encontrar conforto moral no seu passado colonial e esclavagista.

Abriu-se uma cratera nas entranhas da democracia, …te dessa obsessão colonial pelo saque, pela predação e pela …pensão para a divisão, classificação, seleção, hierarquização e …renciação dos humanos. Dessa fúria, a própria natureza não está poupada, daí a sugestão de Mbembe de uma alteração de paradigma democrático, a que chama "democracia do vivo", em que cabem todos os seres vivos, humanos, animais, vegetais para que os ecossistemas que os sustentam possam ser preservados.

Se os atuais dispositivos políticos do direito e da economia estão inscritos na clausura identitária – presa na catalização das categorias do *nacional* e do *estrangeiro*, no *desejo do apartheid*, no clamor das pulsões fascitizantes acomodadas na "democracia dos semelhantes" que implica a necessidade de um inimigo –, a profilaxia contra a doença da "saída da democracia" é reinventar a democracia. Recorrendo a Fanon, Mbembe sugere que, contra as políticas de inimizade, é urgente erguer a "democracia do em-comum."

O conceito de "democracia do em comum" supõe que temos um só mundo e que nos pertence a todos, corpos vivos, humanos, animais, vegetais, moleculares, e que ele é incompatível com uma economia política das pulsões identitárias que conduzem ao "*deleitamento, à inversão e à saída da democracia.*" Depois de Mbembe reconhecer que a Europa já não é o centro do mundo; que o projeto democrático está em perigo; que o Ocidente está enquistado; que o equilíbrio ambiental está fortemente ameaçado; que África deve ser a "sua própria força" e virar-se estrategicamente para outros parceiros para enfrentar esta nova ordem, afigura-se difícil imaginar como e com que alianças se vai concretizar tal viragem num quadro neoliberal em que os seus potenciais aliados estão inscritos numa lógica de predação económica e ambiental, como é o caso da China em África. O conceito de "humanidade planetária" de Gilroy, que Mbembe

...ste ensaio, tem as rédeas curtas por diluir ...al sobre a raça como categoria política tal

...bembe, o desafio é desarmadilhar a lógica cíclica ...io e opor à filosofia da violência uma ... reparadora e restituidora (no seu sentido primor... do que foi destruído na humanidade. O nosso tempo será o d... a, da travessia e da circulação para se constituir ... remédio contra a irrupção da fronteira enquanto ... poderoso de saída da ideia de democracia. Outro ... à vontade do *apartheid*" que caracteriza as sociedades pós-coloniais, numa altura em que, um pouco por ... noturnas ressurgem como projeto político alternativo cujo horizonte é o reforço do fechamento.

O demônio colonial reconfigura-se a nível planetário ...ma exacerbação da clausura entre um "nós" originário e os "outros". A histeria identitária e o "desejo de fascismo" estimulado ... os populismos, assim como a pulsão autoritária presente em várias partes do globo, representam um perigo para qualquer projeto de liberdade. Consciente disso, Mbembe propõe-se a nos curar com o sujeito fanoniano, que é aquele que se desembaraçou ... de complexos que diminuem as suas capacidades de relacionamento com o outro.

III

Reni Eddo-Lodge e a ética da recusa da normalização do racismo[12]

Quando li excertos do livro e entrevistas de Reni Eddo-Lodge, fiquei convencido de que este livro, escrito por uma mulher negra nascida e criada na Inglaterra, podia perfeitamente ter sido escrito por uma portuguesa negra, nascida e criada aqui, porque identifica e retrata na perfeição o cordão umbilical que liga racismo estrutural, institucional e sociocultural à história colonial e suas continuidades históricas que continuam a marcar as relações sociais, culturais, políticas e econômicas das nossas sociedades.

De fato, só muito mais tarde partilhei o *post* de 2014 de Reni Eddo-Lodge que deu lugar a este livro três anos depois, numa altura em que já se havia tornado viral nas redes sociais. Quando tive conhecimento da sua publicação e do debate que estava a suscitar, identifiquei-me muito com o seu conteúdo, e quando o livro saiu, aguçou-se-me ainda mais a curiosidade em conhecer o desenvolvimento que poderiam ter as ideias que constavam no polêmico *post*. Como ela e como qualquer pessoa não branca empenhada na luta contra o racismo, também eu

[12] Prefácio à tradução portuguesa do livro de Reni Eddo-Lodge, intitulado *Why I'm n... ...lking to White people about Race*. Em Portugal, saiu pelas Edições 70 em 2021, sob o ... *... falar com brancos sobre raça*. No Brasil, saiu pela Editora Letramento, em ... com o título *... mais com pessoas br...*

estou saturado da afasia que afeta o debate sobre a questão racial, em que a [illegible] quase impossível pela obstinada recusa de escuta da maioria da sociedade e das suas instituições, pela acusação de vitimização, divisionismo e polarização social ou até pela injunção à justificação da violência que se abate sobre as vítimas de racismo, quando não mesmo ao seu silenciamento.

Desde então, fui acompanhando a autora nas redes sociais e imprensa, através das suas publicações nos seus próprios espaços digitais e nas entrevistas e conferências que foi dando. Como era expectável, o *post* e, posteriormente, o livro intensificaram efetivamente o debate sobre o racismo no Reino Unido, onde a autora foi alvo de uma forte atenção pública e midiática, com uma torrente de críticas negativas, mas também com repercussões positivas nas comunidades racializadas e junto de alguns setores mais abertos ao novo paradigma da teoria da crítica racial. A publicação do seu livro em 2017 revelou, de fato, um grande desconforto com a questão racial na sociedade britânica, e este aumentou ainda mais com a publicação do não menos polêmico livro de Robin DiAngelo, *White Fragility: Why It's so Hard for White People to Talk about Racism*[13], em 2018. As suas posições públicas passaram a ser escrutinadas com virulência e alguma ferocidade política pelo *establishment*, sobretudo pelos setores mais conservadores do espectro político.

Reni Eddo-Lodge e Robin DiAngelo foram alvo de muitos ataques nas esferas digitais, midiáticas e políticas, incluindo membros do executivo britânico. Por exemplo, numa entrevista em outubro de 2020, Kemi Badenoch, Secretária de Estado Adjunta para a Igualdade do Executivo conservador de Boris Johnson, e também negra de origem nigeriana, declarou, que «muitos destes livros – e, com efeito, alguns dos autores e defensores da teoria da crítica racial – querem realmente uma sociedade segregada», não hesitando, assim, em apontar ambas as

[13] Em edição portuguesa de 2020, pela Editora Edita_X, o título foi traduzido como *Fragilidade branca: por que é tão difícil falar sobre racismo*.

autoras como corresponsáveis pelo aprofundamento da divisão da sociedade britânica. Estes ataques e estas reações testemunham uma estratégia que visa erguer muralhas defensivas contra a crítica da opressão racial e, ao mesmo tempo, montar um arsenal de ataque ao antirracismo.

O antropólogo Miguel Vale de Almeida, numa resenha à edição portuguesa de *White Fragility: Why It's so Hard for White People to Talk about Racism*, afirma que o livro

> assume a branquitude como identidade problemática, pois apresenta-se como neutra e representativa do universal, construindo-se e reproduzindo-se através da elisão e na negação quer das experiências dos grupos vítimas de racismo, quer do próprio racismo. De novo, algo que encaixa na perfeição na experiência portuguesa.

Apesar do viés desonesto dos que confundem deliberadamente o debate sobre a responsabilidade de olhar para o racismo como uma questão intrinsecamente relacionada com o processo histórico e um ataque à identidade e coesão nacional, Reni Eddo-Lodge não teve medo de pôr o dedo na ferida, causando, assim, o incômodo a quem sempre se quis satisfazer do *status quo*. E, em vez da habitual distração retórica sobre quem tem mais culpa ou sobre as angústias das pessoas brancas que sabiam que havia racismo, mas eram incapazes de se posicionar de forma categórica, ela desafia a sociedade majoritária a enfrentar o problema do racismo que só existe e faz vítimas porque não assume a responsabilidade coletiva e institucional de lhe pôr termo.

O livro é uma viagem pelos meandros da relação entre colonialidade e racialidade, uma análise da teia que liga o racismo, o machismo e as desigualdades que afetam pessoas não brancas dentro das relações de poder econômico, político e social ao legado histórico do colonialismo e suas declinações na contemporaneidade. A organização dos capítulos corresponde à

forma e ao conteúdo do debate sobre a questão racial nas sociedades europeias. Ao longo de todo o livro, a raça, a classe e o gênero enquanto elementos constitutivos da doutrina do supremacismo e do patriarcado brancos são passados a pente fino, com fatos históricos, dados estatísticos e análises de discursos políticos e comportamentos da sociedade britânica e suas instituições.

A citação da famosa frase de Ambalavaner Sivanandan, escritor britânico de origem cingalesa, pronunciada em 2008 aquando das celebrações do quinquagésimo aniversário do *Institute of Race*, "estamos aqui porque vocês estiveram lá" (p. 42), condensa [illegible] diretamente a ligação entre o imperialismo, o colonialismo e o racismo. O livro, dividido em sete capítulos, começa precisamente pela arqueologia do racismo, situada na genealogia da história imperial e colonial britânica. Ilustra, assim, a consubstancialidade e a interdependência teórica e prática entre colonialidade e racialidade, e entre estas e a desigualdade racial contemporânea.

O livro abre com fatos históricos, mostrando como a presença das pessoas não brancas e o tratamento que lhes foi e continua a ser reservado decorre essencialmente do processo colonial britânico, passando em revista uma grande parte dos casos de agressões e violências racistas e as revoltas urbanas a estas associadas desde então até os dias de hoje. Reni Eddo-Lodge não se esquece de lembrar, aliás, no fim desse capítulo, que "[d]epois de a Grã-Bretanha ter votado para sair da União Europeia, em junho de 2016, foi-nos dito que o número de crimes de ódio denunciados aumentou drasticamente e que o racismo voltou a estar em ascensão na Grã-Bretanha. Mas, ao olharmos para a nossa história, vemos que o racismo não vem do nada, estando, isso sim, entranhado na sociedade britânica. Ele encontra-se no próprio cerne do modo como o Estado está organizado. Não é externo. Está no sistema." Este prisma nacional e racista do *Brexit* espelha muito bem, por exemplo, a radiografia que Eddo-Lodge faz da extrema-direita britânica no capítulo sobre o «medo de um planeta negro» que assola uma parte da sociedade que

[illegible] no chauvinismo, uma saída para os seus problemas sociais. A análise sobre violência racial, os debates que esta suscitou [illegible] atitudes das autoridades e das instituições revela como o comportamento da polícia denuncia uma porosidade política entre a ideologia da extrema-direita e o funcionamento e as práticas das forças de segurança[14].

E, de certo modo, depreende-se desta cronologia da violência racial que, sem interrogar seriamente a história com o objetivo de a compreender e de corrigir as suas falhas, corre-se o risco de se ficar subordinado à ficção da história que as forças do *status quo* querem impor ao imaginário coletivo. É assim que, como dizia Michel Trouillot (2015), "o passado se apaga no silêncio" sem a possibilidade de estabelecer a relação causal entre a cultura de violência racial de hoje e a violência colonial de ontem. Trouillot diagnosticou bem, em *Silencing the Past*[15] (2015), como o silêncio foi sempre necessário à produção do discurso hegemônico, defendendo que "identificar os silêncios da história é perceber os momentos da produção da histórica em que a organização dos fatos ajuda a moldar não apenas o sentido da narrativa", mas também a orientar, controlar e condicionar os significados simbólicos e reais do imaginário coletivo.

É por isso que o articulado do livro, bem resumido no próprio título, é, além de uma análise da profundidade estrutural do racismo, uma ética da recusa da sua normalização e banalização, através da injunção ao silêncio ou da acusação de vitimização. O título do livro pode ser lido como uma contra-injunção, quase uma palavra de ordem para um novo paradigma na abordagem da questão racial. A recusa de Reni Eddo-Lodge em alimentar discussões estéreis em torno do racismo em que a vítima ou não é ouvida, ou é instada a justificar-se, é uma recusa

[14] [illegible] as forças de segurança institucionalizadas pelo Estado, sejam as empresas de segurança [illegible]

[15] [illegible] no Brasil como *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. Curitiba. [illegible]

ética que constitui uma resposta à recusa da sociedade e das suas instituições em encetar caminhos que definam coletivamente o compromisso de saldar a dívida histórica que nos conduziu até aqui, promovendo sólidas políticas públicas e comportamentos institucionais e sociais respeitadores e restauradores da dignidade das vítimas do racismo e potencializadores da sua igualdade.

Porque, na verdade, aqueles que querem impor o peso do silêncio sobre as barbáries do passado, albergue primacial do racismo contemporâneo, ou que insistem em exigir justificações às vítimas do racismo sobre a violência que sobre elas se abate ou simplesmente as desvalorizam, não se importam com as consequências dramáticas do racismo nas vidas atuais e futuras de quem o sofre, tal como não se importaram no passado, porque disso tiraram e ainda tiram proveito, de uma maneira ou de outra, através do privilégio branco de que gozam. Uma vez que é sabido, por exemplo, como sugere Denise Ferreira da Silva, autora de *A dívida impagável*[16] (2024), que nem a "mobilização da violência policial" – forma institucional da normalização da violência racial letal –, suscita "nenhuma crise ética" da ordem democrática vigente, é necessária uma ética da recusa, como forma de resistência e de resgate da humanidade negada pelo racismo. Em suma, quando Reni Eddo-Lodge se recusa a falar com quem não quer ouvir nem quer ver os estragos do racismo na vida das pessoas não brancas, ela propõe opor à negação do racismo uma recusa da sua banalização e normalização. O livro é um esforço para, com dados e fatos, argumentar a favor da legitimidade desta recusa ética em prolongar o cinismo político e social de desviar do foco as vítimas do racismo.

Em todo o livro, está presente a preocupação de Reni Eddo-Lodge em chamar a atenção para a onipresença do racismo pelo seu carácter sistêmico em todos os aspectos da vida das pessoas que o enfrentam. Escreve, no fim do segundo capítulo, que

[16] Título recém-publicado no Brasil.

> [n]ão ver a raça faz pouco pela desconstrução das estruturas racistas ou por melhorar materialmente as condições a que as pessoas de cor estão quotidianamente sujeitas. Para desmantelar as injustas estruturas racistas, temos de ver a raça. Temos de ver quem beneficia da sua raça, quem é desproporcionalmente impactado pelos estereótipos negativos acerca da sua raça e a quem é que são outorgados poderes e privilégios — conquistados ou não — em virtude da sua raça, da sua classe e do seu gênero. Ver a raça é essencial para mudar o sistema. (EDDO-LODGE, 2021, p. 104).

É esta onipresença insidiosa da raça enquanto dispositivo de distinção e discriminação que Achille Mbembe classifica de nanorracismo. Ele está, implícita e explicitamente, presente no quotidiano das pessoas não brancas em todas as dimensões da vida nas sociedades cultural e hegemonicamente brancas. É um "racismo molecular» que transpira por todos os poros do sistema e está em tudo e em todo o lado, e no qual, nas sociedades pós-coloniais, o "desejo de *apartheid*" e o "desejo de uma comunidade sem estrangeiro" encontram respaldo moral e ideológico no seu passado colonial e esclavagista, como revela o "diálogo" reproduzido no livro entre a autora e um dos mais destacados dirigentes da extrema-direita britânica e antigo líder do British National Party, Nick Griffin. A fixação na diferença racial e o medo da invasão e do desaparecimento branco são, na verdade, uma patológica obsessão com o medo de perder o poder de subjugação racial. É justamente isso que desvela Fabrice Olivet no seu recente livro *Au risque de la race* (2021), no qual escreve que o "negacionismo racial serve apenas para perpetuar a dominação dos Brancos".

Com efeito, esse passado colonial e esclavagista construiu um privilégio das pessoas brancas em detrimento das não brancas nas sociedades ocidentais. A problematização do racismo sistêmico e do privilégio branco por Reni Eddo-Lodge, com a sua articulação dentro da relação entre colonialidade e racialidade, encontra ecos em vários trabalhos, tanto clássicos como atuais,

nos quais ressalta que "a branquitude é o mecanismo simbólico pelo qual alguns adquirem e mantêm o seu ascendente social, político e econômico sobre outros grupos", como escreve a historiadora Sylvie Laurent no seu último livro, publicado em 2020, *Pauvre petit Blanc*. Reni Eddo-Lodge conclui o capítulo sobre o privilégio branco dizendo que

> [o] legado do racismo não existe sem um objetivo. Ele traz consigo não apenas uma perda de poder por parte daqueles que são afetados por ele mas também um ganho de poder por parte daqueles que não o são. É isso o privilégio branco. O racismo consolida as oportunidades de vida das pessoas brancas. Confere um poder imerecido; é concebido para manter um domínio tranquilo. Porque é que as pessoas brancas acham que não têm identidade racial? (EDDO-LODGE, 2021, p. 131).

O debate sobre os mecanismos de sobrevivência do privilégio branco está bem arraigado no que Fanon havia identificado como um profundo sintoma da doença racial das sociedades ocidentais coloniais, ou seja, uma espécie de neurose coletiva, síndrome do desaparecimento movido pela obsessão por uma hipotética revanche histórica em curso por parte dos outrora desumanizados da história colonial. As mirabolantes teorias sobre a grande substituição (Grand Remplacement) da extrema-direita identitária, como propala, por exemplo, Nick Griffin, do British National Party, mobilizam a raça daqueles que não são brancos como ameaça à sobrevivência da identidade branca, e a identidade dos brancos como escudo, o que se depreende dos discursos sobre invasão de minorias étnicas, a incompatibilidade destas em relação à ordem cultural branca ocidental e o risco iminente de desaparecimento dos brancos.

Mais do que o "medo de um planeta negro", o que se antevê é, por exemplo, como Denise Ferreira da Silva explica em

[17] E material, acrescento eu.

A dívida impagável, o medo da possibilidade de um planeta não branco. Nesse livro, Denise diz:

> vemos como a diferença cultural descreve o mundo contemporâneo atolado no medo e na incerteza: a identidade Étnica cria esta situação através dos enunciados que nomeiam o "Outro" ameaçador, isto é, os que buscam refúgio na Europa por causa das guerras no Médio Oriente, da instabilidade política no Leste e no Norte da África e dos conflitos estimulados pela exploração dos recursos naturais na África do Oeste.

A entrevista com Nick Griffin acaba por ilustrar como "a diferença cultural sustenta um discurso moral cujo pilar é o princípio da separabilidade", em que pessoas brancas e não brancas

> "ocupam posições diferentes perante a noção ética da humanidade – identificada com as particularidades das coletividades branco-europeias". A incapacidade de vencer o fatalismo biológico da ideia de supremacia branca e a obstinação em defender a todo o custo o privilégio branco expõem a "fragilidade branca", que usa o medo que têm do fim do mundo, como sempre o sonhou e viveu, para instrumentalizar o medo do antirracismo.

Vigiar, limitar e punir quando não consegue calar a voz antirracista – o que sustenta o medo do fantasma do fim do mundo branco, enquanto último reduto do privilégio branco, é a estratégia da mordaça e da invocação do politicamente correto e do cancelamento de que tanto se queixa para poder dar largas ao seu racismo. Reni Eddo-Lodge disse que "o medo de um planeta negro é um medo da perda. Outra versão desse medo revela um profundo desconforto em face das conversas e manifestações antirracistas. Assente no pernicioso enquadramento da "liberdade de expressão", esta materializa-se quando uma pessoa com valores antirracistas expressa a sua indignação perante algo racista.

EDDO-LODGE, 2021, p. 144). E deixa um recado àqueles que se dizem com a censura ética ao racismo, dizendo que

> [o] verdadeiro teste à extensão da liberdade de expressão neste país ocorrerá se ou quando uma pessoa puder discutir livremente o racismo sem ser sujeita a tentativas intelectualmente desonestas de pôr em causa os seus argumentos. (EDDO-LODGE, 2021, p. 147).

A simplificação grosseira do debate sobre a questão racial e a violência a ela associada que os opositores ao antirracismo político transversal, interseccional e intrasseccional (conceito que aprendi da poeta e ativista portuguesa de origem são-tomense, Raquel Lima, ganha contornos ainda mais devastadores quando confrontada com a desigualdade racial sofrida por mulheres não brancas, em particular, negras. Não surpreende, portanto, que a seguir à genealogia cronológica da história da violência racial e do privilégio branco, a questão do feminismo seja aquela a que a autora dá mais enfoque e desenvolvimento no livro. As mulheres não brancas, nomeadamente as negras, são, na cadeia dos alvos de discriminação racial, o alvo mais visado das discriminações de gênero e de raça.

A abordagem de Reni Eddo-Lodge da questão do feminismo numa perspetiva antirracista e antipatriarcal leva-nos, por exemplo, às posições e ao pensamento teórico de feministas, acadêmicas e ativistas negras de várias e diferentes correntes de pensamento e do espectro político do feminismo negro, como Angela Davis, Audre Lorde, Lélia Gonzalez, Christina Sharpe, Hortense J. Spillers, Kimberlé Williams Crenshaw, Saidiya Hartman, Sueli Carneiro, Thula Pires, Patricia Hill Collins, Sylvia Wynter, Zakiyyah Iman Jackson, Djamila Ribeiro, Conceição Evaristo, bell hooks, Ana Flauzina, Denise Ferreira da Silva e tantas outras. Para Reni Eddo-Lodge, o feminismo deve combater todas as formas de opressão, nomeadamente a patriarcal e a racial. Quase fazendo eco das posições de bell hooks, que fala em «classe

patriarcal, capitalista e supremacista branca», numa entrevista ao jornal inglês *The Guardian*, Reni Eddo-Lodge pergunta: "Se o feminismo pode entender o patriarcado, é importante questionar por que é que tantas feministas lutam da mesma maneira para compreender a branquitude como uma estrutura política?" Ela analisa minuciosamente, através de muitos exemplos de silenciamento, marginalização, apagamento, invisibilização, descredibilização e até demonização e de perseguição, os mecanismos do alheamento das feministas brancas *mainstream* em relação à questão racial e, muitas vezes, à tensão entre feministas brancas e negras que daí resulta. Numa crítica a este alheamento do feminismo *mainstream* à questão racial numa perspetiva de gênero, escreve: "A igualdade de gênero tinha de ser abordada, mas a raça podia definhar a um canto" (EDDO-LODGE, 2021, p. 156), o que prova que o feminismo não estava imune ao privilégio branco, e remata dizendo que o feminismo deve ser um todo, ter em conta cada aspecto da vida: "Neste ponto, em que o feminismo se tornou um movimento placidamente branco que reivindica trabalhar em prol de todas as mulheres, mas que não questiona a sua própria branquitude esmagadora, precisamos mesmo de pensar em começar de novo." (EDDO-LODGE, 2021, p. 190). O que Reni Eddo-Lodge aponta às feministas brancas *mainstream* é a sua incapacidade de ver, como bem sugere Denise Ferreira da Silva quando afirma que nos «corpos das mulheres negras figuram ao mesmo tempo a existência marcada pelas determinações do capital, da racialidade e do cis-heteropartriarcado».

É, justamente, na perspectiva da autora, a falta de complexidade na análise da questão racial a partir de uma abordagem interseccional que conjugue todos os fatores de discriminação que faz com que, no que concerne à questão da classe, seja essencial perceber que, se raça e classe estão intimamente ligadas, elas operam de formas distintas na configuração da causa e do efeito das desigualdades estruturais que aferam pessoas não brancas. No início do século XX, W.

E. B. Du Bois já havia identificado estes mecanismos quando falou da linha da cor que explicava a desigualdade entre operários [illegible] e a ilusão de um privilégio simbólico de que estes últimos se alimentavam para ter atitudes racistas, mesmo estando submetidos à mesma exploração capitalista. O fato de nunca terem sido expulsos da humanidade cria nos operários brancos uma subjetividade política e cultural de um sentimento de superioridade. E desde os escritos de Karl Marx até aos dias de hoje, a ligação quase ontológica entre capitalismo e racismo está profusamente analisada por clássicos e contemporâneos. Desde os pioneiros teóricos do marxismo negro ou dos *Black Studies*, como C. L. R James ou Cedric Robinson, até os mais contemporâneos dessas correntes como Robin Kelley, Angela Davis, Ruth W. Gilmore, entre outros e outras, todos falam em capitalismo racial. Já em Marx, no primeiro volume de *O Capital*, está dito que

> a descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saque das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles negras caracterizam a aurora da era da produção capitalista. Esses processos idílicos constituem momentos fundamentais da acumulação primitiva.

E Denise Ferreira da Silva insurge-se "[c]ontra a visão teórica tradicional que situa a escravidão na pré-história do capital», propondo "a necessidade de reconhecer que o valor total produzido pela mão-de-obra escrava continua a sustentar o capital global".

Na entrevista ao *The Guardian* de 2017, Reni Eddo-Lodge dizia: "O que quero mostrar neste livro é que a raça e a classe não são separáveis." No entanto, ela procura demonstrar que a desigualdade racial intrinsecamente relacionada com a fragilidade econômica que resulta da precariedade laboral e

as segregações, nomeadamente espacial e escolar, assenta em subjetividades marcadas pela pertença étnico-racial. E, do ponto de vista ideológico, nomeadamente no espectro político progressista", a leitura do capítulo sobre raça e classe revela um profundo impasse estratégico das opções políticas que têm dificuldade em conceber a raça enquanto categoria política definidora das relações de poder, como determinante nas e para as desigualdades. E, a propósito, escreve a autora que

> a escolha entre raça e classe não é assim tão simples nem binária quando pensamos acerca de desigualdades estruturais. Na verdade, não só a hierarquia de classe tripartida já não existe como parece que as desigualdades raciais existentes são agravadas, e não eliminadas, pelas desigualdades de classe. (EDDO-LODGE, 2021, pp. 195-196).

Em 2019, o filósofo franco-americano Norman Ajari, autor do ensaio intitulado "La dignité ou la mort — Éthique et politique de la race", abordava, com profundidade, essa preocupação que Reni Eddo-Lodge desenvolve no seu livro sobre a obsessão de vários setores políticos e intelectuais com uma pretensa deriva identitária imputada ao movimento antirracista, que o impediria de compreender e ter em conta o caráter estrutural da desigualdade de classe do racismo ao fazer da raça um elemento central da luta contra as desigualdades. escreve Norman Ajari: "A moral antiessencialista e a sua obsessão com a temática identitária escondem desafios de vida ou morte que são, sobretudo, prementes. A questão que se coloca é a das condições de vida, irredutíveis apenas às especificidades das classes sociais que afetam as populações intrinsecamente vistas pelo Estado como ameaças e, portanto, massivamente visadas por uma repressão desproporcionada. Ela incide sobre condições de vida degradadas, estruturalmente marcadas pela proximidade da violência e da morte prematura. Em vez de se perder no inextricável labirinto das identificações, contraidentificações e

diatribes anti-identitárias ocas, a atual teoria crítica ganharia em [illegible] a posição social das populações geralmente privadas de dignidade, estruturalmente consideradas descartáveis, massivamente despojadas do que é uma vida digna de ser vivida. [...] Em suma, a questão não é ser "a favor" ou "contra" as identidades essencializadas, mas sim de compreender e identificar a violência das estruturas históricas e sociais em que se enraízam o que os intelectuais de todos os lados chamam erradamente "identidades".

E, no fundo, o desafio a que nos convida Reni Eddo-Lodge é o da necessidade de nos munirmos de uma grelha de leitura da gramática racial que tenha em conta o papel da subjetividade política na perceção e tradução dos sentimentos culturais hegemônicos que são a alavanca do racismo. Pois o racismo, além da sua mecânica ideológica, ossificou-se como prática cultural nas sociedades hegemonicamente brancas. Esta hegemonia está presente nas elites, nas camadas populares e nas instituições. O Capital e o Estado servem-lhe de sentinela, porque o «capitalismo necessita de desigualdades e o racismo fornece-as», como dizia Ruth W. Gilmore, para mostrar a proteção da organização política, econômica e jurídica do Estado ao capital. A ordem capitalista alimenta e alimenta-se da ordem racial, com todas as subjetividades que ela encerra; não é, portanto, possível derrotar a hegemonia política capitalista herdada do processo histórico colonial sem derrotar a hegemonia cultural racial de que é o subproduto.

Ora, a sociedade britânica é, como todas as sociedades ocidentais, fruto da sua história colonial, em que o peso do passado continua a ser o obstáculo maior para sair da "longa noite colonial" que ensombra as relações raciais e dificulta a construção de um presente e de um futuro melhores. À falta da predisposição coletiva para abandonar o que a tornou e mantém pior para uma parte da comunidade, ao ponto da violência racial não constituir nenhuma crise ética do regime democrático,

[illegible] Eddo-Lodge propõe um compromisso firme para uma [illegible] radical na luta contra o racismo. Mudança essa que [illegible] possível se as sociedades ocidentais souberem articular [illegible] dimensão material e subjetiva no combate ao racismo, como [illegible] Cristina Roldão, socióloga portuguesa, com a sua fórmula [illegible] 5R's: Reconhecimento, Representatividade, Reparação, Redistribuição e Resistência.

No último capítulo do livro, escreve Reni Eddo-Lodge que "[n]um mundo em que os atos brutos e óbvios são apenas a ponta do *iceberg* do racismo, temos de descrever o monolito invisível. [...] Mas, em vez de considerarmos a situação atual uma tragédia absoluta, devíamos agarrá-la como uma oportunidade para avançarmos rumo a uma responsabilidade coletiva por uma sociedade melhor, levando em conta, pelo caminho, as hierarquias internas e as intersecções." (EDDO-LODGE, 2021, pp. 220-221). E remata, declarando que "[a]s coisas não têm de ser assim, e a solução começa por nós" (EDDO-LODGE, 2021, p. 221). O seu livro é uma afirmação dessa ética da recusa da normalização do racismo e um convite à ação coletiva para o derrotar.

Quando o ódio transforma o amor num crime:[18] uma autópsia do Apartheid a partir da experiência biográfica de Trevor Noah

Figura da indústria de entretenimento e apresentador principal de *The Daily Show*, um dos mais famosos programas de *stand-up comedy* do mundo, o autor sobre o qual este texto se debruça dispensaria apresentações, não fosse ele próprio um condensado da história de uma das maiores vilanias ideológicas do século XIX, que se prolongou quase até finais do século XX: o *Apartheid*.

O livro de Trevor Noah, mais do que uma clássica autobiografia em que autor, narrador e história se singularizam, é sobretudo uma cartografia da África do Sul do *Apartheid*. Escrito em tom jocoso e dramático, é uma dissecação autópsica do esqueleto do que foi o quotidiano da segregação racial, onde a fronteira da identidade começava e acabava entre o branco e o não branco. É um livro comovente, ao mesmo tempo pungente, violento e, tantas vezes, revoltante. Com a leveza que o sarcasmo e a perspicácia permitem, e muito humor à mistura, vemos como o ódio, enquanto instrumento político de seleção, diferenciação,

[18] Prefácio à edição portuguesa do livro *Sou um crime - Nascer e crescer no* Apartheid, de autoria de Trevor Noah, publicado pela Editora Tinta da China, em 2018. Edição brasileira sob o título *Nascido do crime: histórias da minha infância na África do Sul* (2020).

...ificação e dominação, tornou a convivência entre brancos e não brancos numa aventura impossível.

O ídolo do autor, Nelson Mandela, escreveu um dia que ... *catálogo de eventos e experiências em que a pessoa esteve envolvida, mas serve também como uma espécie de anteprojeto em que os outros podem modelar as suas vidas*, mostrando como a história dos resistentes contra o *Apartheid* era, também, a história do país e da sua gente.

É também assim que se pode ler o livro deste autor, que ... história familiar como espelho da história da África do Sul do *Apartheid*. E a singularidade é que o lugar de enunciação desta história parte de uma identidade mestiça numa sociedade em que a mistura racial era uma heresia. Trevor nasce do amor que a política do ódio transformou num crime porque, para a ideologia da supremacia racial, ele era o resultado do sacrilégio da conspurcação da pureza branca.

Na altura em que nasceu, ao abrigo dos códigos do regime do *Apartheid*, herdados da Lei da Imoralidade de 1927, que estipulou a *proibição de relações carnais ilícitas entre europeus e nativos e outros atos relacionais*, as relações afetivas inter-raciais, nomeadamente entre brancos e não brancos, eram ilegais. Lei que, como sugere o título do livro, torna a relação dos seus pais num crime. A mãe chegou até a ser presa e multada apenas por ter um filho mestiço. O *Apartheid*, uma ideologia da identidade construída na concepção exclusiva da raça, tinha como alicerce a racialização das relações de poder, com uma visão absolutamente ...cada pela necessidade de fabricar o "*Outro*", mais projetada na figura do Negro, sustentada pelo culto da diferença como baliza legitimadora da pertença à comunidade política.

O autor de *Sou um crime* nasceu em 1984, de mãe sul-africana negra e pai suíço germanófono, na *township* de Soweto, arredores de Joanesburgo, onde, 8 anos antes, Hector Pieterson, uma criança de 13 anos, fora assassinado pela polícia numa manifestação estudantil. O autor narra a sua infância num contexto

...mente contestação de um regime que só conseguia ... poder pela violência e terror. Relata como "*a township ... estado constante de insurreição; onde havia sempre alguém a manifestar-se ou a protestar algures e era preciso reprimi-los*". (NOAH, 2018, p. 36). O livro retrata como a violência simbólica e física era presente quotidianamente em todas as esferas da vida dos não brancos, sobretudo dos negros, e como o seu uso pelo Estado ... forma administrativa de gestão política da segregação racial e da manutenção do *privilégio branco*. Ele nasce, efetivamente, dez anos antes do fim oficial do *Apartheid*, com a chegada ao poder de Nelson Mandela em 1994. Na década em que nasceu Trevor Noah, o regime sul-africano estava cada vez mais isolado, perdendo os apoios das antigas potências coloniais ocidentais devido à luta dos movimentos de libertação dos negros, mas também às pressões e mobilizações internacionais contra o *Apartheid*, num continente quase totalmente livre do jugo colonial.

A chegada ao poder do Partido Nacional, em 1948, com um programa de organização sistemática da segregação racial, consolidara, desde então, definitivamente, a estrutura socioétnica e político-econômica da África do Sul, relegando os não brancos, maioritariamente negros, para lugar de infra subalternidade, com uma divisão territorial que confinou os negros (mais de 80% da população sul-africana) em apenas 13% do território do país. O autor mostra-nos como a política territorial segregacionista que deu origem aos *Bantustões*, territórios onde eram acantonados os povos autóctones, daria lugar aos *townships*, guetos construídos ou autoconstruídos nas periferias urbanas das grandes cidades sul-africanas. Lembra Trevor que "os bantustões eram, aparentemente, os locais de origem das tribos sul-africanas, "nações" semi-soberanas onde os negros podiam ser "livres". É obvio que se tratava de uma mentira.

Em primeiro lugar, apesar de os negros representarem mais de 80% da população da África do Sul, o território atribuído aos bantustões abarcava apenas 13% do território do país. Ao

passo que as zonas rurais brancas eram luxuosas, verdes e irrigadas, as terras dos negros estavam sobrepovoadas, os solos esgotados, inférteis e erodidos". (NOAH, 2018, p. 68). Ou seja, a política de confinamento das populações autóctones em zonas rurais produziu [illegible] em guetos periurbanos. A sua [illegible] como a biologia, ao serviço da política, de[illegible] não apenas fronteiras físicas, mas também fronteiras de [illegible] em que o grau de melanina determinava sempre o seu lugar. O próprio corpo era uma fronteira para definir o lugar de cada sujeito político na sociedade sul-africana.

A história de Trevor ilustra bem como a raça, mais do que [illegible] eminentemente política e cultural. [illegible] dizer: "sei que sou negro e identifico-me como [illegible] e que não é a cor da minha pele". (NOAH, 2018, p. 2[illegible]). Enquanto mestiço, ele não podia ser branco [illegible] que via na pureza racial o elemento chave da constituição da comunidade política e projetava o branco [illegible]. E porque a história da branquitude ergueu a [illegible] reduto da pertença identitária, ele não [illegible] negro para fazer parte da comunidade negra. [illegible] em contexto colonial é uma história de violência [illegible]. Ela corresponde, quase sempre, à extensão da [illegible] colonial e patriarcal sobre o corpo da mulher negra. [illegible] resulta da liberdade e da vontade íntimas dos [illegible], ela embate sempre na história das relações de [illegible] ao longo da história da dominação colonial. No [illegible] a engenharia social – por via de uma mecânica [illegible] da mestiçagem que, na maior parte das vezes, [illegible] fez com que o mestiço fosse visto como intermediário do poder por colonos e colonizados. O mestiço [illegible] para um não-lugar que convinha ao sistema [illegible] servia de instrumento de intermediação para [illegible] seu poder sem lhe reconhecer legitimidade de [illegible]ça. Não será totalmente assim junto da comunidade negra

que muitas vezes, percebia ser uma parte sua que estava a ser [illegible] contra si própria e mostrava-se disposta a resgatá-la.

Todos os episódios que Trevor conta com a avó e com o [illegible], sobretudo, com os colegas negros e brancos da escola, [illegible] para estes era negro e para aqueles era branco, são o [illegible] da cultura da ideologia da raça que definiu a dimensão cromática como uma fronteira de identificação. Há uma cena em que o diretor da escola não consegue identificar quem é o colega "branco" que estaria com o seu amigo Teddy, num vídeo em que os dois aparecem. Tal cena comprova como a força do preconceito racial chega a ser patológica. E, muito ciente disso mesmo, escreve Trevor sobre o episódio que "aquela gente tinha ficado tão fodida pela sua própria noção de raça, pelos preconceitos raciais, que não conseguia ver que a pessoa branca que procuravam estava sentada mesmo à frente dos seus narizes". (NOAH, 2018, p. 154).

Mas Trevor percebeu bem cedo que, independentemente do grau de melanina da sua cor de pele, tinha de se posicionar, pois, na verdade, o lugar que a máquina do *Apartheid* lhe atribuía era um não-lugar: "Apesar de tudo, tinha de escolher. Porque o racismo existe e temos de eleger um lado. Podemos afirmar que não escolhemos lados, mas, mais cedo ou mais tarde, a vida obrigar-nos-á a escolher" (NOAH, 2018, p. 231) e "com os miúdos negros, não estava constantemente a tentar ser. Com os miúdos negros, simplesmente era."

Nos dezoito capítulos do livro, dividido em 3 partes, Trevor Noah esmiúça, através da sua experiência familiar, como o regime do *Apartheid* construiu "o mais avançado sistema de opressão racial jamais visto" (NOAH, 2018, p. 27), e como "era um estado policial totalitário, um sistema de vigilância e de leis desenhado para manter os negros sob controlo. Na América, deu-se a deslocação forçada dos nativos para reservas, acompanhada de escravatura, seguida de segregação. Imaginem essas três coisas aplicadas ao mesmo grupo de pessoas e ao mesmo tempo. Era isso o *Apartheid*". (NOAH, 2018, p.28).

Em nenhum livro caberá toda a história de vida de [illegible] e muito menos a história inteira de um país e da sua gente, mas este livro é uma metáfora desassombrada da dor que [illegible] o inferno do *Apartheid*, partilhada pessoal e coletivamente [illegible] e, entre eles, mais particularmente, os negros. O [illegible], de forma transparente e crua, que contar a sua [illegible] é, ao mesmo tempo, uma forma de homenagem à mãe e um elogio à responsabilidade e à coragem, mas é, também, uma tomada de posição sobre a violência de gênero. A vida da mãe de Trevor Noah desenvolve-se num encontro entre a violência sistemática do regime racial e a violência de gênero e da opressão patriarcal. Com a mesma coragem com que desafiou o destino que as tradições familiares reservam às mulheres e o *Apartheid* reservava aos negros, Patrícia Noah fez-se à estrada da vida contra todas as imposições, saindo de casa ainda jovem e solteira para viver sozinha numa zona reservada a brancos, escolhendo livremente namorar e ter um filho com um branco, quando isso era um crime punível com a prisão. Trevor disse que sua mãe "evidenciava uma autoconfiança (NOAH, 2018, p. 237) que ele próprio nunca teve e que ela não era mulher de ficar metida na cozinha de ninguém. Era um espírito livre. Insistia em ir à aldeia, visitar os lugares onde os homens se reuniam e conversar com eles de igual para igual". (NOAH, 2018, p. 241). Os episódios deste livro entram facilmente em diálogo com o que sublinha Brenna Bhandar, em *Colonial Lives of Property. Law, Land and Racial Regimes of Ownership*: regimes como os do *Apartheid* são, na verdade, a ilustração acabada de como "o direito da propriedade e a subjetividade racial desenvolveram-se relativamente um ao outro, numa articulação que deságua no conceito de regimes raciais de propriedade".

Neste livro, todas as histórias que se cruzam com a sua história pessoal são uma quase anatomia da despossessão física e simbólica a que os corpos negros foram sujeitos pelo *Apartheid* que se desdobra em negação da humanidade e privação material.

[illegible] mostra como esse regime encurrala as comunidades negras num ciclo vicioso de pobreza ao escrever que

> muitas famílias negras passam o tempo a tentar solucionar os problemas do passado. É maldição de ser negro e pobre, e é uma maldição que passa de geração em geração. A minha mãe chama-lhe 'o imposto negro'. Uma vez que as gerações anteriores foram saqueadas, gastamos tudo a tentar voltar à estaca zero, em vez de usarmos as nossas aptidões para seguir em frente. (NOAH, 2018, p. 69).

No *Journal of Contemporary African Studies*, num artigo intitulado "The politics of being a human being in Soweto: Identity as a social capital", Michael Onyebuchi Eze sublinha que a política colonial do *Apartheid* era um capitalismo racial. A racionalidade interna das políticas do *Apartheid* era assegurar os privilégios econômicos e a sobrevivência sociopolítica da minoria branca. O caráter abrangente dessas políticas visava melhorar o acesso aos privilégios econômicos e sociais da minoria branca, enquanto restringia ativamente os privilégios semelhantes à maioria não branca.

O regime percebeu, muito cedo, como a estratégia de despossessão física e simbólica tinha de ancorar no sistema educativo pois sabia, como conta o autor, que "um homem culto é um homem livre ou, pelo menos, um homem que anseia pela liberdade. Logo, a única maneira de fazer o *Apartheid* funcionar era estropiar a mente dos negros" (NOAH, 2018, p. 65), quase parafraseando, assim, Steve Biko, do movimento da Consciência Negra, que sentenciou que *a arma mais poderosa do opressor é a mente dos oprimidos* e advogou que os negros deviam *ser instruídos para perceber que eles também são humanos, não inferiores.*

Também surge no livro de Noah a questão da língua, uma das questões mais complexas e espinhosas num continente que foi culturalmente dominado, cujas línguas foram proibidas ou menorizadas ao longo da história e, num país tão multiétnico,

em que o africânder e o inglês, mais do que línguas francas, foram - e ainda são - instrumentos de poder. Mas, paradoxalmente, em muitos casos, o idioma da opressão colonial transformou-se em língua de libertação e, até, de construção do projeto nacional, como o defendera o próprio Amilcar Cabral relativamente ao português, no contexto da luta da libertação nacional. A este propósito, Trevor convoca outra vez o seu ídolo:

> Nelson Mandela disse certa vez: 'se falarmos com um homem numa língua que ele entende, isso chega-lhe à cabeça. Se falarmos com ele na sua língua, isso chega-lhe o coração.' Tinha muita razão. Quando fazemos o esforço de falar a língua de outra pessoa, ainda que seja apenas expressões básicas e soltas, o que estamos a dizer é: 'entendo que tens uma cultura e identidade que existe para lá de mim. Vejo-te como um ser humano'". (NOAH, 2018, p. 228).

Trevor Noah parece seguir as pisadas de Mandela, crendo que a linguagem pode significar a encarnação da democracia e, para tal, acreditando que o uso do inglês pode significar esta possibilidade, já que o africânder é a língua do opressor. Porém, Ngugi wa Thiong'o lembra em *Decolonising the Mind* que "a questão da língua é crucial e esteve sempre no coração das violências feitas à África."

Essa visão inscreve-se numa tradição que procura resgatar a possibilidade de um outro humanismo que carrega o conceito do *Ubuntu*, segundo o qual a "humanidade é uma qualidade que nos devemos uns aos outros" e qualquer vulnerabilidade humana constitui uma afronta à consciência de toda a humanidade. Inspirado neste conceito que plasmou na Constituição, Mandela – que no seu discurso de investidura, integrou versos do poema "A Criança", da escritora branca africânder Ingrid Jonker – encarou a ideia de reconciliação como a única capaz de erguer um projeto nacional num país multirracial como a África do Sul. Esta disponibilidade para a reconciliação influenciará uma parte

[illegible] da geração da classe média urbana pós-*Apartheid*, [illegible] inclui, obviamente, o próprio Noah. No entanto, para [illegible] dos negros, as consequências do *Apartheid* continuam [illegible] como resume magistralmente a senhora Charity [illegible] no magnífico livro *Country of My Skull*, de Antjie Krog: "é fácil para Mandela perdoar – sua vida mudou; mas para uma mulher que ainda vive numa favela, não é possível."

No fundo, o livro de Noah não é um mero diagnóstico do *déficit* de igualdade com que se confrontam os negros na África do Sul devido à dívida histórica do *Apartheid*. É, sobretudo, um desafio para reparar a injustiça cometida contra os africanos, tornando-os iguais aos brancos. Se o livro pode ser um exercício de reencontro entre Trevor Noah e sua memória de infância e, por essa via, uma exorcização dos fantasmas a ela associados, o certo é que a sociedade sul-africana está longe da catarse sobre o *Apartheid* cujas feridas continuam abertas, como o provam as desigualdades profundas que ainda persistem, apesar do fim formal do regime segregacionista.

Resistir é mais do que existir, resistir é ser[19]

Em homenagem ao Zé da Guiné, cujo corpo foi um manifesto para inscrever as pessoas negras na paisagem urbana e no imaginário coletivo de Lisboa.

Os judeus entraram em Auschwitz e saíram como judeus, os africanos entraram nos navios e saíram como negros. O primeiro é um holocausto humano; o segundo é um holocausto humano e metafísico.

Frank B. Wilderson III

Eles combinaram de nos matar, mas nós combinamos de não morrer.

Conceição Evaristo

As palavras do americano Frank B. Wilderson III e da brasileira Conceição Evaristo fazem eco da dimensão global da história do povo negro que, contrariamente ao veiculado, foi construída na resistência física e simbólica, suportada por uma ancestral e sólida ética de recusa. Recusa da subjugação e

[19] Publicação a partir da peça de teatro *Descobri-quê* encenada em Portugal, 2024, no Teatro Nacional D. Maria II. Coordenação: Cátia Pinheiro, Dori Nigro, José Nunes e Nuno Coelho.

da aniquilação física e mental. Recusa e resistência multiforme contra a captura da terra, do corpo e da mente. Recusa e resistência contra o esquecimento enquanto dispositivo de invisibilização. Recusa e resistência como potência de [illegible] *ginação* e reinvenção de si, e, por extensão, do próprio [illegible] de humanidade. Fugir foi uma forma de resistência que [illegible] formas de aquilombamento instâncias de recusa [illegible] de vida. Do Negro, quiseram que ***existisse*** [illegible] como mero meio de extração, produção e acumulação de riquezas, sem a possibilidade de ***ser*** um/a (m) [illegible] entidade subjetiva e soberana com densidade [illegible] portadora de livre-arbítrio. A sua pessoalidade foi destituída de humanidade no contato com a violência colonial, cuja expressão maior foi a Escravatura. O projeto colonial fez-se na expulsão das pessoas negras da própria ideia de humanidade, em que a Escravatura e a colônia engendraram o "*evento racial*" (SILVA, 2022) como dispositivo de legitimação da zona do "*não ser*" (FANON, 2004). A inviolabilidade da soberania humana, base do caráter inegociável da vida, foi assim destruída pela violência colonial.

A Escravatura e o colonialismo criaram a *escravocracia*, sistema de perequação de valores éticos e de governação da diferença que reduziu a pessoa negra ao *nada*, expulsando-a do perímetro da consciência ética. O *nada* do aparato ideológico da *escravocracia* significou vazio e ausência de ontologia, cristalizando um *vácuo* que dispensa qualquer "*crise ética*" (SILVA, 2022) perante a violência exercida sobre o corpo negro. Destarte, para a ordem colonial-racial-capitalista, o Negro – que nem no *zero* cabe – encontra-se situado no mais "*infinito negativo*" na escala da dignidade humana. O *nada*, enquanto espaço de vazio ético, justificou a *coisificação* do Negro, cujo corolário foi a imposição da ideia do corpo negro como propriedade e fonte de extração de riqueza material e simbólica (GRAEBER, 2021). O *nada* foi essencial para o racialismo, o bojo da ideologia da diferenciação

[illegible]cial e da legitimação da violência a ela inerente. A pessoa negra [illegible] assim colocada fora do diapasão do humano, com modos de [illegible] da diferença ancorados no que Barnor Hesse apelidou [illegible] "*raceocracia*", onde os aparatos político-legais e os quadros jurídico-administrativos e socioeconômicos ilustram "como a exceção racial prova a regra racial"[20]; e onde a ideia de dignidade humana para pessoas não-brancas, nomeadamente negras, era já genealogicamente irreconciliável com a *performance* retórica da igualdade e do universalismo, nascida da doutrina colonial. Também Achille Mbembe ilustra como o encapsulamento congênito entre condição negra e raça é constitutivo da "*raceocracia*" ao lembrar que "de todos os seres humanos, o Negro é o único cuja carne foi feita mercadoria. De fato, o Negro e a raça sempre foram a mesma coisa no imaginário das sociedades europeias". (MBEMBE, 2018).

Quem atravessa este dilúvio reinventa-se na resistência, que passa, forçosamente, por lutar para sair desta *longa noite* (MBEMBE, 2010)[21] *colonial* que construiu a "*zona de não-ser*" do sujeito negro, resgatando, em simultâneo, a sua pessoalidade e humanidade para reconquistar a sua soberania. Na Tradição Radical Negra, falar, escrever, cantar, contar, dançar, desenhar, pintar, marchar, organizar-se ou, simplesmente, juntar pessoas para denunciar ou celebrar momentos são formas e espaços constitutivos de resistência negra e são vias para a libertação total, como prova a mais importante das revoluções políticas do século XVII e da humanidade, a Revolução Haitiana (JAMES, 2001). A resistência faz-se assim: corpo, mente, palavras, pensamentos e ações em que a vida é uma *performance* de vitalidades potenciais e de regeneração transgressiva de uma humanidade restaurada.

[20] Ver: Barnor Hesse, «Raceocracy: How the Racial Exception Proves the Racial Rule» [acessível em https://www.youtube.com/watch?v=QCAyQNWteUA]

[21] No Brasil, a obra foi publicada sob o título *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada* (2019).

Esta imaginação vital foi e continua a ser uma teia histórica de [illegible] enfrentamento e superação da violência da [illegible]. Quando era por vezes, escolher morrer livre quando a morte era a única forma de manter a dignidade da liberdade e a soberania sobre si próprio contra a sujeição. Daí os suicídios [illegible] nos porões e nas plantações. Quando já não podiam [illegible], muitas e muitos optaram pelo suicídio [illegible] para a ressurreição coletiva, uma vez que os seus [illegible] inspiravam e insuflavam coragem na luta contra o [illegible] de despojamento, despossessão e desumanização, [illegible] da catástrofe colonial. Aprendendo com Amílcar Cabral, sabemos que, para destruir a velha ordem colonial-[illegible]-heteronormativa-capitalista, a resistência deve servir para "unir as pessoas" (CABRAL, 1979) na luta por novas possibilidades emancipatórias. De fato, o presente é um fardo do passado em que o corpo negro, a sua mente e vida são um [illegible] de experiências de regeneração e de resistência às sistêmicas mutações orgânicas do vírus da *colonialidade* nas relações de poder herdadas da catástrofe colonial e que ainda se perpetuam e agridem.

Consequentemente, falar no plural, no nós coletivo, é reconstruir laços quebrados, superar descontinuidades [illegible], restituir e reimaginar mundividências, narrativas e imaginários apagados ou invisibilizados, resgatar inteligências comuns cerceadas, formas horizontais e comunais de propriedade destruídas, construir e reconstruir pertencimentos. [illegible] e fazer a resistência é, sobretudo, combinar teoria e ação para [illegible] a prática política na quotidianidade das relações de poder e nas sociabilidades. Num mundo gangrenado pela [illegible] aguda, a vida de uma pessoa negra e o seu corpo são dispositivos de resistência em si, porque a sua presença no espaço público, além de uma disputa pelo direito de existir e de ser é uma proposta constituinte de uma alternativa em que a diferença e a alteridade não são sinônimo de exclusão nem

violência. Implica isso descolonizar radicalmente a própria [illegible] de descolonização que vigorou até agora, concluindo a [illegible] das descolonizações [que] é também destruir a mentira colonial, liquidar "as inverdades inscritas no corpo" [do colonizado] pela opressão", como escreve Fanon em *L'an V de la Révolution Algérienne*. (FANON, 2011).

Ou seja, a instituição de múltiplas "instâncias de insurgências e contestação" (HARTMAN, 2022) à continuidade histórica da ordem colonial relaciona-se com o fato da "história estar literalmente presente em tudo o que fazemos" (BALDWIN, 2018), como bem nos ensina Baldwin em quase toda a sua obra. Nesse sentido, outra forma de resistência é a busca por inspiração nos contributos de milhares de personagens, intelectuais, ativistas e nos movimentos sociais, culturais e políticos que se empenharam na luta pela emancipação.

Na tradição radical negra, apoiar-se na história das lutas passadas para densificar os combates do presente, resgatando e valorizando o patrimônio de combates, faz parte das tradições de resistência. Invocar e/ou honrar aqueles e aquelas que nos precederam na luta é, além de generosidade militante, um antídoto contra a vaidade e o egocentrismo da fulanização política. Com a coletivização da resistência, aprende-se que, em tudo o que é essencial para a dignidade humana, nunca ninguém mudou nada sozinho, e que a unidade é uma poderosa arma contra a injustiça. Resistir coletivamente pode também contribuir para aprofundar a ruptura com os silêncios que ocultam as violências históricas, disputando a memória com o fito de reinventar a narrativa e o imaginário coletivo que governam as relações de poder. É desta forma que, em Portugal, o movimento antirracista contemporâneo, nomeadamente o movimento negro, são tributários do patrimônio de luta das gerações anteriores. Se, por exemplo, destacarmos o período da última década do século XX até a primeira década do século XXI, temos uma panóplia de figuras que se envolveram nos vários processos de regularizações

extraordinárias e na luta pelo direito à habitação, com uma intervenção fortíssima no Programa Especial de Realojamento (PER). Por exemplo, a década de 90 do século XX teve lideranças femininas negras muito fortes, tais como Alcestina Tolentino, Amina Lawal, Carla Marie Jeane, Celina Pereira, Helena Lopes da Silva, Inocência da Mata, Olga Santos, Yolanda Fortes. E, no plano político, foram eleitos deputados, em meados de 90, Fernando Ka, pelo Partido Socialista, e Manuel Correia, pelo Partido Comunista.

É nesta senda que se devem situar os avanços do movimento negro, tanto na sua maior capacidade de influência e de proposição, como na confrontação política. Identicamente, a eleição direta para o Parlamento, em 2019, de Beatriz Gomes Dias, Joacine Katar Moreira e Romualda Fernandes inscreve-se na esteira dos percursos de Helena Lopes da Silva, primeira mulher negra a encabeçar uma lista para as eleições europeias, e de Fernando Ka e Manuel Correia, primeiros deputados negros depois do 25 de Abril.

A presença de Mónica de Miranda, Sónia Vaz Borges e Vânia Gala – três mulheres negras, na Bienal de Veneza em representação de Portugal – ecoa no debate do afastamento de Grada Kilomba dessa Bienal, em 2022, por motivos claramente racistas, e ainda em toda a discussão sobre o impasse relativamente à construção do Memorial de Homenagem às Pessoas Escravizadas, proposta pela Djass – Associação de Afrodescendentes. O Teatro Griot e o Teatro do Bairro, para citar apenas essas duas estruturas, construíram um imenso património que ecoa toda a transformação acima referida. A afirmação da expressão cultural negra na cena cultural nacional é um imenso contributo para a resistência e luta, tal como o são a reedição do *O Negro*, nos seus cento e dez anos, e a publicação do livro *Tribuna Negra*, por Cristina Roldão, José Pereira e Pedro Varela.

Neste mundo marcadamente colonial e racialista, a palavra negra exerce-se quase sempre em coerção (WILDERSON

[illegible] Resistência é mais do que lugar de fala, é lutar pelo [illegible] fala nos termos que se quiser, onde se quiser, quando [illegible] sobre o que se quiser. Foi este o sentido do grito de [illegible] Carmichael quando afirmou que "por uma vez, os negros [illegible] das palavras de que têm vontade de se servir, e não já [illegible] das palavras que os brancos estão dispostos a ouvir; e é o [illegible] quaisquer que sejam os esforços da imprensa para deter [illegible] desta palavra de ordem, fazendo dela sinônimo de racismo e de separatismo [...]."[22] O poder da fala é efetivamente um ato de resistência numa sociedade onde a presença negra é indesejada ou subalternizada, quando não mesmo apagada. Falar é existir e ser sujeito da sua história e, vindo da oralidade em que o mundo foi dito antes de ser escrito, a resistência negra assume a expressão de diversas subjetividades, nomeadamente, o seu direito a uma interpretação cosmológica do mundo diferente da hegemônica e ocidental. Na conjugação da disputa pelo direito de ser com a urgência de combater a neurose supremacista, a resistência negra abre, com a força da insubmissão e a potência da insurgência, a possibilidade de resgatar a dignidade e de salvar a humanidade.

[22] Excerto do discurso de Stokely Carmichael, transcrito dos *Cadernos D. Quixote* e extraído de «Por que o Poder Negro», da revista *Démocratie Nouvelle*, de abril de 1969.

VI

Desocultar resistências silenciadas, imperativo para uma memória coletiva descolonizada[23]

A descolonização, que se propõe mudar a ordem do mundo, é, obviamente, um programa de completa desordem.

Frantz Fanon

Falar do passado e dos seus horrores numa sociedade obcecada com a absolvição histórica e empenhada em impor uma glorificação do seu passado colonial é visto como uma ameaça à ordem vigente pelos seus defensores. A história do mundo dita, escrita e contada a partir da posição hegemônica dos herdeiros do império é uma história parcial, uma história truncada que não restitui todas as lutas e resistências contra a dominação,

[23] Inédito. Este texto sairá publicado na abertura da agenda do SOS Racismo em Portugal. As agendas são uma tradição que mantemos anualmente. A agenda deste ano, na senda das anteriores, pretende colocar em cima da mesa aspectos cruciais que definem as relações de poder nos dias de hoje, mas que estão quase sempre subalternizados na reflexão e nas práticas políticas que pretendem romper com as amarras da hegemonia cultural dos até agora vencedores da história. Ao longo das várias edições da agenda do SOS Racismo, já procurámos fazê-lo de diversas maneiras e sob vários ângulos. Porém, é óbvio que não é possível abarcar, numa publicação tao ligeira como o é uma agenda, a totalidade de aspetos e declinações de um assunto, nomeadamente um assunto que cruza história e memória. O tema da agenda deste ano, que se debruça sobre lutas e resistências parcial ou totalmente desconhecidas ou pouco divulgadas para não dizer propositadamente ocultadas, continua relacionado com a construção e o governo da memória coletiva. O exercício consiste, então, em dar a conhecer não apenas a história da violência política exercida sobre a corpos e territórios subalternizados, nomeadamente nao brancos, mas também as histórias de resistência a esta violência que são pouco ou nada contadas.

...tos para o patrimônio de liberdade e ...s pela humanidade.

... tempos de agitação doentia sobre o passado ...z disputa sobre a produção de narrativas ...cursos seletivos e higienizados sobre os ...icos das catástrofes coloniais. Essa seleção e essa ... operam, sutil e simultaneamente, através de duas ... produção de discurso sobre o passado e as lutas que ... Um exacerbado proselitismo ideológico sobre ... promovido por doutrinadores ultraconservadores e ... a impor uma disputa sobre a memória e a história ...das das suas malfeitorias, santuarizando o seu legado para ... escrutine as continuidades históricas na expressão de um imaginário coletivo profundamente racista.

Por um lado, constrói-se uma *retórica da excepcionalidade* ... gesta colonial, purgada de qualquer indício de crime ou ...ência e vendida como uma generosa "missão civilizadora", precursora de avanços científicos para a humanidade, ocultando, assim, os horrores da história do imperialismo. Por outro ... partir dessa enganosa tese da "missão civilizadora" e, ... promotora de pseudotrocas e misturas pacíficas entre povos, as invasões são apresentadas como "descobrimentos" e/ou "contactos", como se a invasão e ocupação dos territórios não tivessem suscitado nenhuma resistência e, consequentemente, se tivessem feito com a total passividade ou aceitação das populações invadidas. Essa narrativa, que procura sempre enaltecer a gesta colonial como uma produção política imaculada ao serviço do bem, enquanto silencia as resistências, construindo uma falsa ... da dominação colonial, é o alicerce da ideologia supremacista que governou e ainda governa a nossa relação com a história do imperialismo colonialista e as memórias que delas construímos, veiculamos e de que nos apropriamos.

De modo geral, os debates sobre o legado histórico dos impérios coloniais silenciam as lutas contra a ocupação e ocultam

... contra a dominação colonial. Aliás, a história da ...nidade continua amputada e a sua memória coletiva muito ...porque segue sem contar com o maior número de arquivos ...s e resistências de que a liberdade e dignidade humanas de hoje gozamos são tributárias. É precisamente por isso que ...brar é muito mais do que não esquecer. Lembrar é instituir ...a instância de recusa do esquecimento para além de também romper com a história única dos vencedores, fortalecendo, coletivamente, o compromisso de continuar a lutar contra qualquer possibilidade de repetição da barbárie. Portanto, mais do que uma trincheira, a memória é um lugar donde se lançam raízes para as lutas do presente por um futuro melhor. A memória constitui, assim, uma reserva ética contra o esquecimento e o silenciamento dos horrores do passado e, ao mesmo tempo, um dispositivo para uma vigia permanente contra a perpetuação ou repetição das vilanias da história.

Assim, o dever de memória torna-se o corolário de uma ruptura com o silêncio exercido sobre a instituição, ao longo da história, de múltiplas "instâncias de insurgências e contestação" à violência colonial que continuam total ou parcialmente invisibilizadas. Se assim não for, como dizia Michel-Rolph Trouillot, "o passado se apaga no silêncio", evitando, deste modo, estabelecer qualquer relação causal entre a história da violência do racismo e do colonialismo e o silêncio sobre as lutas e as resistências contra essa violência. Trouillot, que efetivamente diagnosticou bem como o silêncio foi sempre necessário à produção do discurso hegemônico, defende que "despistar os silêncios da história é perceber os momentos da produção histórica em que a organização dos fatos ajuda a moldar não apenas o sentido da narrativa", mas também serve para orientar, controlar e condicionar os significados simbólicos e reais do imaginário coletivo. Ele faz observar que "os silêncios entram no processo de produção histórica em quatro momentos cruciais: o momento da criação dos fatos (a construção das fontes); o

[illegible] organização dos fatos (a construção dos arquivos); o [illegible] recuperação dos fatos (a construção das narrativas); [illegible] da significação retrospectiva (a construção da [illegible] ma instância)." Indiscutivelmente, é o peso do [illegible] faz com que a Revolução Haitiana, uma das maiores [illegible] [illegible]icas da História e que teve como centralidade o [illegible] inalienável à Humanidade, continue relegada em [illegible] na historiografia contemporânea.

Em suma, o silêncio produz esquecimento que, por sua vez, também normaliza a invisibilidade e a subalternização [illegible] bem como das resistências a estes horrores. [illegible] deliberado é o que permite construir [illegible] de progresso, democracia e avanço dos direitos [illegible] sem prestar contas do sangue derramado" da violência [illegible] e racial. Sobre esta violência pende, geralmente, uma [illegible] mas trata-se de uma ignorância organizada cujo propósito ideológico redunda no poder de definir o que é de acesso e conhecimento geral, ou não. Esse poder de escolher o que se sabe e o que não se sabe está na exclusiva arbitrariedade da doutrina hegemônica.

Desta forma, seja por convicção ou por omissão, o silenciamento de lutas e resistências contra a violência e subjugação concorre a reforçar a pretensão supremacista e normaliza a ausência de reconhecimento e justiça histórica, expulsando quem [illegible] lutas e resistências do campo das possibilidades [illegible]. É este poder de circunscrever os limites do que se pode ou deve saber por todas as pessoas que fortalece a negação de [illegible] de sujeitos de história não brancos e explica que [illegible] histórias de opressão e resistência do Povo Cigano [illegible] pouco ou nada conhecidas. Em nível nacional, o seu papel [illegible] na reconquista da soberania face a Castela ou o seu [illegible] para a implementação da Primeira República, entre outros, são completamente silenciados. Em nível europeu, não se realça quase nunca o seu contributo na resistência contra

[illegible] na sua derrota quando, por exemplo, no dia 16 [illegible] de 1944, cerca de 6 mil mulheres, crianças e homens [illegible] enfrentaram os soldados alemães para impedir de serem [illegible]ados no campo de concentração de Auschwitz.

Da mesma maneira, muito pouco ou nada se dá a [illegible] do contributo essencial de soldados negro-africanos [illegible] segunda guerra mundial e muito menos de casos de bravura de soldados negros que se destacaram na resistência ao nazismo como foi, por exemplo, o caso do meu tio-avô, Mamadou Hadi Ba. Chegado à França em 1938, alistou-se no exército francês em 1939, integrando o 12º Regimento dos "Tirailleurs Sénégalais". Meses depois, feito prisioneiro, ele conseguiria evadir-se e juntar-se a outros resistentes no *maqui* dos Vosges. Pela sua bravura, os soldados alemães apelidaram-no de "terrorista negro". Foi preso novamente em 1943 após o ataque dos maquis do grupo de Délivrance. Foi torturado, mas não falou e, a 18 de dezembro de 1943, é fuzilado em Épinal, juntamente com o chefe do *maqui*, Marcel Arburger.

A sua história, muito parecida com a de dezenas de milhares de soldados negros que ajudaram a derrotar o nazismo, não é de conhecimento geral. Na verdade, o gigantismo da resistência de pessoas ciganas, negras, lgbtqia+, mulheres na Segunda Guerra Mundial está ausente da narrativa pan-europeia oficial de resistência ao nazismo, porque nessa narrativa não estão inscritos o lugar e o papel dos sujeitos racializados na derrota moral e militar do nazifascismo. É essa oficina de memórias seletivas que faz com que, por exemplo, ainda pouco se saiba sobre o cerco e bombardeamento, entre 20 e 21 de dezembro de 1946, por forças da GNR, PIDE, Exército português e Guarda Civil espanhola da pequena aldeia de Cambedo, uma retaguarda de resistentes republicanos contra os falangistas de Franco.

A ocultação das resistências e lutas que mudaram e continuam a mudar o mundo quando protagonizadas por mulheres é ainda mais marcada. Várias mulheres, em todas as

[illegible] levantar-se e lutar pela liberdade [illegible], exceto algumas figuras já muito [illegible], divulgadas e enaltecidas. As suas lutas são pelo bem comum como é o caso, por exemplo, das quebradeiras de coco babaçu pela preservação das florestas de [illegible] brasileira. Infelizmente, a teia de silêncios sobre as opressões reforça a amnésia coletiva que sustenta a [illegible] capitalista-racial-heteropatriarcal.

[illegible] a "história literalmente presente em tudo [illegible]" (BALDWIN, 2018) como nos ensina James [illegible] resistências ocultadas é contribuir para que se [illegible] que a liberdade e a dignidade de que hoje gozamos [illegible] de todas as lutas e que se revela cada vez mais [illegible] o silêncio sobre resistências invisibilizadas.

A tarefa de *desocultação* não é uma mera reescrita da história como, muitas vezes, os arautos da história única acusam. O horizonte deste resgate das lutas e resistências silenciadas é [illegible] um imaginário coletivo capaz de absorver todos os arquivos de luta pela dignidade. É um programa de desordenação e implosão das certezas da história excepcional e dos heróis perfeitos, para implementar um outro projeto de sociedade que reflita a história vivida e partilhada e não a história higienizada e imposta. Este desafio de ruptura permite-nos concluir com uma nota de otimismo, parafraseando a Paula Godinho que escreve aqui sobre cerco e bombardeio da aldeia de Cambedo, dizendo que a *desocultação* de tantos arquivos de lutas e resistências a que [illegible] pode "ser também a base para um porvir delineado com esperança, quando os futuros possíveis parecem nebulosos."

VII

ARTIGO COM ENTREVISTA CONCEDIDA POR MAMADOU BA[24]

É uma das vozes mais sonantes e um dos rostos mais visíveis, e também mais atacados, da luta antirracista em Portugal. Incansável e incisivo, recusa a imagem de herói e garante que o seu compromisso com a causa só terminará no dia em que a cor da pele não seja "um fator de qualquer constrangimento" na "vida coletiva" das pessoas racializadas.

Filho de pais imigrantes da Guiné Conacri, nasceu em Kolda, no sul do Senegal, em 1974, e a relação com Portugal começou desde logo, não fosse boa parte da família viver na vizinha Guiné-Bissau – que, no ano anterior, declarava unilateralmente a independência. Com 47 anos, o ativista e atual dirigente do SOS Racismo vive no nosso país – que é também o seu – há mais de vinte. Em território nacional, cedo percebeu o que era ser "um sujeito negro, numa sociedade hegemonicamente branca e racista", apesar de se considerar um privilegiado. Várias vezes envolto em polémicas e acusado de fundamentalismo, diz que o país ainda não fez "a sua catarse coletiva em relação à questão racial". E, por isso, Mamadou Ba vai continuar a lutar, embora não tenha dúvidas de que este é um caminho "irreversível" e de que «o racismo vai acabar".

[24] Artigo de Flávia Brito, originalmente publicado no *Gerador*, uma plataforma portuguesa de jornalismo, cultura e educação. Texto publicado na *Revista Gerador* n.3, em fevereiro de 2022. Disponível em: https://gerador.eu

Começou a fazer ativismo muito cedo, ainda na sua terra [illegible] "[illegible] particular" do continente africano. [illegible] escolaridade quando se envolveu no [illegible] por causa das condições de acesso e de [illegible] pública. "Foi na altura em que o FMI começou [illegible] de ajustamento estrutural e em que houve [illegible] muito forte no setor da educação e em [illegible]tras áreas do setor público", conta, na sede do SOS Racismo, onde nos recebeu.

Alguns anos mais tarde, e perante uma situação cada vez [illegible], Mamadou Ba tornou-se membro da direção da [illegible] da Universidade Cheikh Anta Diop de Dakar, onde se viria a licenciar em Língua e Cultura Portuguesas. [illegible] interesse por este curso? De ligações familiares [illegible] opções estratégicas, naturalmente.

Era na Guiné-Bissau – antiga colónia portuguesa – que vivia mais de metade da família do luso-senegalês e onde este passava, por exemplo, as férias escolares. Ainda no colégio, escolheu o português como segunda língua e, mais tarde, começou a interessar-se pela literatura: "Quando ia a Bissau, na Feira de Bandim, passava pelos alfarrabistas e comecei a procurar leituras em português, para começar também a aperfeiçoá-lo." Manoel de Oliveira, Jorge de Sena, Machado de Assis, Jorge Amado ou Fernando Pessoa foram autores com que se foi cruzando e que lhe foram alimentando o gosto pela cultura lusa.

Quando chegou à faculdade, já tinha uma proximidade linguística, mas aquela escolha foi também uma opção política. "[illegible] crescendo estava, mais tinha a noção do que significava o pan-africanismo. Para mim, era importante poder ter uma ligação efetiva com o espaço lusófono, e o Senegal tem dois países lusófonos à sua volta – lusófonos entre mil aspas, porque tenho sempre dificuldade com esse espaço de reconfiguração geopolítica, a partir só da língua."

Esta consciência política vinha de trás, quase do berço, e remete-nos para um primeiro lado biográfico da sua militância anticolonialista. O pai tinha sido correio do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC). Pedalava mais de 400 km entre a Guiné-Bissau e a Gâmbia, atravessando o Senegal, para levar mantimentos até aos combatentes. Já os dois tios-avós tinham estado envolvidos na Primeira e Segunda Guerras Mundiais – um deles, a quem os nazis deram a alcunha de «terrorista negro», foi capturado e fuzilado pelos alemães, quando os combatia, integrado no contingente oriundo do Senegal – na altura, uma colônia francesa. Estas eram histórias que se contavam em casa, onde ecoavam músicas revolucionárias. "Havia todo esse debate sobre o que significava o pan-africanismo", recorda o ativista.

Voltando à Faculdade de Letras, a primeira opção era estudar o português como língua aplicada à economia, mas era um curso pouco valorizado, o que o levou, por obrigação dos pais e de uma tia, a desistir da ideia. "Disseram-me que podia fazer o curso de língua portuguesa, porque podia ser tradutor, intérprete, podia ser professor. Tinha mais saídas profissionais."

O INÍCIO E O FIM DA ILUSÃO LUSÓFONA

Em 1997, Mamadou Ba aterrou em Portugal, como bolseiro do Instituto Camões, para fazer o mestrado em Língua e Cultura Portuguesa – "Chego como um privilegiado. É bom não ter nenhum equívoco sobre isto." Mas esse privilégio, relativamente a outros imigrantes estrangeiros, não o poupou de ser confrontado "com a dura realidade de ser um sujeito negro, numa sociedade hegemonicamente branca e racista". Na chegada à residência universitária, situada no Saldanha – e a que tinha direito por ser mestrando –, foi tratado como caloiro e foi-lhe pedido que abandonasse o quarto. "Há toda uma discussão infindável, entre idas aos serviços sociais e às reuniões d[illegible]

população de residentes. Todo um chinfrim enorme. Fiquei no quarto. Recusei, porque era o meu direito."

O embate tornou-se maior, quando começou a trabalhar na construção c[illegible] em finais de 1998. A exploração laboral de imigrantes e a falta de condições de trabalho eram uma realidade [illegible]. "Já ouvia essas histórias em vários sítios, mas nunca me tinha confrontado com isso pessoalmente", partilha, relatando o episódio em que um subempreiteiro decidiu pagar-lhe menos um terço do que o combinado. "Na altura, não havia contratos por escrito, era tudo contratos verbais." Perante a insistência do [illegible], o subempreiteiro ameaçou denunciá-lo ao Serviço de Estrangeiros e Fronteiras (SEF). "Só tinha o visto de estudo, que, na altura, não permitia trabalhar, e ele sabia disso". Foi quando recorreu à Olho Vivo, uma associação que ajudava os imigrantes, e conseguiu que lhe fosse pago o inicialmente acordado.

Tudo isto, explica, coincide com um período de diversificação das migrações. Há mais imigrantes de leste a chegarem ao país. "Notas a diferença de tratamento nas obras, entre imigrantes negros e imigrantes da Europa de leste, tanto no discurso como na própria repartição do esforço no trabalho", [illegible]. "Os trabalhos menos qualificados eram para os negros, os mais qualificados eram para os imigrantes de leste. As relações mais estendidas, mais apaziguadas, no ambiente de trabalho, nas obras, eram entre imigrantes de leste e patrões portugueses. Os trabalhadores negros, africanos, eram sempre maltratados."

Foi neste contexto que viu um colega de quarto, que veio com ele do Senegal, morrer soterrado numa obra no Teatro Aberto – motivo pelo qual se recusava a trabalhar sem condições de segurança. Sempre "reivindicativo" e "refilão", foi várias vezes despedido – uma das quais, quando apareceu na televisão, numa iniciativa da Rede Antirracista, da qual foi membro fundador. "Não queremos cá sindicalistas", disse-lhe o patrão.

"A rede surge da necessidade de responder a uma dinâmica, primeiro, nacional e, depois, europeia, de alargarmos

a base de convergências entre o movimento social tradicional – associações de defesa de direitos humanos, de imigrantes, ambientalistas –, para as questões relacionadas com as questões raciais e migratórias", explica o membro do SOS Racismo, desde 1998. Mais uma vez, Mamadou contextualiza: a Rede Antirracista é criada numa altura de crescimento exponencial da imigração em Portugal – "tivemos quase 600 mil pessoas regularizadas" – e em que o país se debatia com as questões da diversidade e da capacidade, ou não, de o Estado acolher essas pessoas todas» e com que políticas. Simultaneamente, a nível da União Europeia, discutia-se a criação do artigo 13º do Tratado de Amsterdão, que, segundo o ativista, "queria, claramente, dizer que só eram cidadãos europeus pessoas brancas, com tradição judaico-cristã".

Ao longo dos anos, ia-se desvanecendo a ideia de um país que tinha acabado de entrar numa democracia e que teria aprendido com o percurso das lutas de libertação, "porque se libertou do fascismo, e porque essa libertação nasceu a partir das lutas de libertação nacional, em África, contra o colonialismo", refere. Em 2001, um jogo de futebol entre Portugal e Angola, que acabou em grandes confrontos, fez cair por terra qualquer esperança. "Estava a ver este jogo num café, e nós [as pessoas negras] fomos linchadas de insultos, quando começou a haver desacatos entre jogadores e adeptos. Foi o momento, para mim, que quebra completamente esta ilusão de que, tendo vindo com um estatuto particular, privilegiado, de estudante, poderia estar a salvo deste tipo de coisas. Percebi que não", recorda. "Portugal não tinha feito a sua catarse coletiva em relação à questão racial. Aliás, ela continua."

"QUANDO ME DÃO ESTA AUTORIZAÇÃO DE RESIDÊNCIA, FICAM CONVENCIDOS DE QUE ME TINHAM DOMESTICADO"

Mamadou Ba

Tal como milhares de imigrantes – imagine-se, talvez, por uma questão de equidade –, também Mamadou Ba teve direito a uma odisseia da regularização, em território nacional, com uma série de situações "caricatas" e outras tantas "inarráveis".

Em 1999, foi detido no Aeroporto de Lisboa, no regresso [illegible] para a primeira Assembleia Geral da [illegible] o Racismo. Tinha o visto caducado – e o [illegible]. Recebeu ordem de abandono voluntário do território. Recusou. Recorreu da decisão – uma e outra vez. [illegible]. Ficou numa situação de clandestinidade, durante um período de quase dois anos, sem nunca ter despacho final. Até que foi convidado para um debate, na televisão, para [illegible] reivindicações de um outro movimento, surgido nos primeiros anos do novo milênio, que protestava contra uma nova figura jurídica, a autorização de permanência, que os ativistas encaravam como "a legalização da escravatura". "Mas esse debate vai ser com o diretor do SEF", disse-lhe a jornalista, quando se apercebeu de que estava indocumentado, alegando que não queria ser responsabilizada pela sua expulsão do país. Ao que Mamadou respondeu: "Nunca será responsável pela minha expulsão." E não foi. Curiosamente, no final do programa, foi o próprio diretor do SEF que informou o ativista de que havia na lei a possibilidade de se regularizar, ao abrigo do interesse nacional. Mas o caricato não terminava aqui. "Quando me dão esta autorização de residência, ficam convencidos de que me tinham domesticado", relata. "Há uma sessão pública, na Associação Cabo-Verdiana, para explicar a bondade da nova lei. Estou na assistência, peço a palavra e digo que a lei não é bondosa coisa nenhuma e que a questão da autorização de residência é uma questão de vontade política, não é uma questão de técnica", narra o agora luso-senegalês, perante toda a direção do SEF. "As pessoas não têm documentos porque o Estado não lhos quer dar. A mim, deram-me e não sou mais do que ninguém aqui nesta sala", denunciava então.

Porém, a ousadia teve um preço. Esteve vários anos sem renovar a autorização residência, a que se seguiram várias autorizações temporárias. E quando, em 2012, resolveu pedir a nacionalidade, esta foi indeferida com dois argumentos: "O primeiro é que não sabia falar suficientemente bem português. O segundo é que não tinha uma ligação efetiva com o território."

Nessa altura, para além da licenciatura e do curso de tradução em português, que tirou na Universidade de Lisboa, depois de abandonar o mestrado – e que lhe permitiu ir vivendo de trabalhos de *freelancer* para o consulado do Senegal e outras empresas –, tinha já sido também assessor de um partido político, na Assembleia Municipal de Lisboa, e o filho mais velho – que é português, devido à nacionalidade da mãe – tinha já mais de dez anos. Estes foram os argumentos que fizeram cair por terra o indeferimento – mas só ao segundo recurso.

Da fundação do Bloco à "bostagate"

Era militante do Partido Socialista Revolucionário (PSR), quando este se convergiu com a Política XXI e a União Democrática Popular (UDP), dando origem ao Bloco de Esquerda (BE), em 1999. O dirigente do SOS Racismo entrou na primeira Mesa Nacional, a direção nacional do partido. Fez parte da Comissão de Direitos, da concelhia de Lisboa, onde encabeçou uma lista e esteve nas direções por diversas vezes. Trabalhou na Câmara Municipal de Lisboa, como assessor, depois na Assembleia Municipal e foi também assessor do grupo parlamentar. "O contexto em que entro é uma inerência. O contexto de saída é já de uma divergência profunda, que se vinha materializando, ao longo do tempo", dá conta.

Diz que "ao contrário do que se pensa", as suas divergências com o BE não tiveram só que ver com a questão racial. Elas eram também programáticas e de orientação estratégica, garante. Não obstante, sempre crítico, face à posição do partido em relação

às questões raciais e à falta de «substância programática» sobre [illegible], continuou no BE, ao longo de duas décadas. Mas, [illegible] de 2019, o caso Jamaica e o decorrente "bostagate" – [illegible] viriam a revelar fissuras irreconciliáveis.

[illegible] das manifestações individuais que recebeu, diz [illegible] falta de solidariedade do partido, quer nos espaços [illegible], quer nos mediáticos. E era claro que o BE o tinha [illegible]. "Aconteceram coisas que me deixaram bastante [illegible] de que já era uma pessoa a mais." Percebeu que "estava a ser incómodo", "uma espécie de peso morto" e que "toda a [illegible] de ataque ao Bloco" tinha começado a passar por ele – [illegible] que saem sobre si, continua a ser, recorrentemente, [illegible] como ex-assessor do BE, e acredita que isso não é inocente.

Tomou então a decisão de se demitir – intenção que apenas formalizou em novembro desse ano –, a seguir a uma [illegible] na Avenida da Liberdade contra a brutalidade [illegible], em que vários jovens negros foram dispersos com as bolas de borracha, julgados em tribunal e condenados por motim. "O fato de a única reação – de que tive conhecimento – da direção do meu partido ter sido aconselhar os jovens a terem calma, para mim, foi o suficiente", conta. "E, depois, ao ver o dirigente do PC e o dirigente do PS a atacarem-me diretamente nas redes sociais, e a preferirem fixar-se num vernáculo que disse, em vez de se indignarem com a violência que se tinha abatido sobre a família Coxi, que era óbvia, dizendo que estão com os polícias, e sabendo que parte das pessoas que me estavam a ameaçar de morte eram polícias, percebi que não tinha condições afetivas, nem condições políticas, para me manter dentro do Bloco."

O ativista não tem dúvidas de que o contexto pré-eleitoral motivou a retração do BE.

"Mas isso também diz alguma coisa sobre os partidos", afirma. "Significa que preferem sacrificar uma possibilidade de um programa antirracista a uma gestão tática de contenda

[illegible]." No seu caso, "bater com a porta" foi também a forma que encontrou de mostrar desagrado.

Contudo, apesar da desfiliação, continua a ver o BE e o PCP, "em particular", mas também o PS, "em algumas circunstâncias", como aliados na luta contra o racismo.

"Aliás, todos os democratas, para mim, são aliados na luta contra o racismo", clarifica. Há pontos, porém, sobre os quais nunca fará concessões. "Não há tibieza, nem timidez, no combate ao racismo. Não há a possibilidade de estar, por cima do muro, a ver a banda passar, como se diz no meu país. Porque o combate ao racismo é um combate pela democracia", declara, garantindo que não fará parte de nenhum partido, nem organização, que não esteja "frontal e empenhadamente envolvido" na causa.

Polêmico ou descontextualizado?

Muitas vezes acusado de radicalismo, de incitar ao ódio e até de ser racista, Mamadou Ba garante que não se arrepende de nada do que já tenha dito. "Isso prova uma coisa simples: numa sociedade racista, as pessoas precisam de uma distração para não falar do racismo», deplora, sobre o episódio da "bostagate" – em que, no Facebook, qualificou de "bosta" a intervenção policial no bairro da Jamaica, reagindo a um vídeo que a deputada do BE, Joana Mortágua, disponibilizou *on-line*, para dar conta de agressões de agentes da PSP a negros. Reitera que o vernáculo não se referia à PSP, enquanto força de segurança, mas à situação em causa. Ninguém parou para pensar, para olhar para a violência daquelas imagens e sobre elas se indignar. Toda a gente preferiu distrair-se com: Mamadou Ba insulta a polícia.

Em novembro de 2020, uma intervenção, durante uma conferência *on-line*, deixou-o novamente no centro das críticas, quando proferiu as palavras "matar o homem branco" – "como sugeria o Fanon", foi também dito. Nas redes sociais, a frase foi rapidamente isolada, tirada de contexto e interpretada com a

maior literalidade. "É uma citação que está na obra do Frantz [illegible] em resposta à intervenção anterior de [illegible] que falou deles", esclareceu, na altura, ao Polígrafo.

"O que quis dizer foi que, para combater o racismo, é necessário combater a ideologia da supremacia branca, o subconsciente [illegible] das sociedades marcadas pelo processo [illegible] e a ideia de superioridade da raça", disse ao projeto [illegible] que, de acordo com o seu estatuto editorial, "tem como principal objetivo apurar a verdade – e não a mentira – no espaço público".

A referência a Marcelino da Mata como "criminoso de guerra", em fevereiro do ano passado – após o CDS-PP propor que a morte do militar negro do Exército Português, que combateu o PAIGC na Guerra Colonial, fosse assinalada com um dia de luto nacional –, levou mesmo à criação de uma [illegible] que pedia a sua expulsão do país.

Sobre a maneira como é retratado nos mídia, o dirigente do SOS Racismo diz ser uma "esquizofrenia na imprensa portuguesa" e considera que há órgãos de comunicação social que lucram com a sua "diabolização" e com a criação de "espaços de [illegible] de perseguição, de devassa", para uma base social sedenta disso. "Depois há outra imprensa que tenta, muitas vezes, isolar-me", "situar-me num gueto político", prossegue, condenando ainda aqueles que querem falar de si, sem o contactarem – «que é uma prática jornalística deplorável". Mas vai mais longe: "A imprensa criou um monstro chamado Mamadou Ba, um [illegible] que foi fabricado para a extrema-direita, e naturalizou [illegible]. Também há imprensa que tenta ser equidistante, [illegible] a maior parte não."

"[illegible] muito de se interessar por questões raciais no Brasil e nos Estados Unidos, mas têm uma dificuldade [illegible] em olhar para a questão racial no país e, sempre que [illegible] com a minha forma de pensar a questão racial, [illegible] as suas próprias contradições", completa, acusando

[illegible] dos media de ser incapaz de criar "um espaço mínimo de [illegible] sério, de confrontação de ideias, sobre a questão racial, em Portugal".

De pedra e cal, na luta antirracista

Distinguido, no ano passado[25], com o prémio internacional *Front Line Defenders* – atribuído, por uma organização irlandesa de defesa dos direitos humanos, a ativistas em risco –, Mamadou Ba acredita que este reconhecimento aumenta a visibilidade da causa.

Para José Falcão, da direção do SOS Racismo, o trabalho do ativista tem sido, desde a primeira hora, "pôr na ordem do dia a importância da luta contra a discriminação racial, contra o ódio racial, contra a extrema-direita, por uma sociedade em que o racismo e a xenofobia não existam, sejam minorados e combatidos, com propostas de soluções, debates e ideias para fazermos coisas". Sublinhando o "background intelectual e cultural" de Mamadou, nota ainda: "passamos a ter bastante mais capacidade de debate, discussão, participação, coordenação, para chegar a outros sítios, a outras pessoas, às vozes das periferias e da cultura".

Também Ana Gomes, ex-eurodeputada e ex-diplomata portuguesa, realça o papel "notável" do ativista "na integração das pessoas, na sua valorização pessoal, como forma de vencer todos os estigmas que resultam desse racismo larvar ou mais declarado na nossa sociedade". "É um trabalho que não é só académico ou de intervenção dos mídia, é um trabalho de intervenção social, designadamente, junto de comunidades e de pessoas que se sentem discriminadas", aponta.

"Há muita gente que tenta pintar o Mamadou como um elemento radicalizador, mas é o contrário", acredita a ex-

[25] Prémio *Front Line Defenders*, atribuído em 2021.

...cialista, reforçando a sua "persistência" e o contexto ...mente adverso, de quase generalizada negação" do racismo, ... grandes riscos pessoais e para sua família", em que o luso-senegalês tem trabalhado. "Tenho tido testemunhos de muitas pessoas, da comunidade africana, em particular, que, justamente, sublinham a importância que o Mamadou teve nas suas vidas, para não as deixar deprimir, radicalizar", completa Ana Gomes, também ex-candidata à presidência da República Portuguesa.

"TEMOS DE PERCEBER QUE O ANTIRRACISMO É UM ATO DE AMOR À HUMANIDADE"

Mamadou Ba

Até quando, Mamadou?

Alvo de ataques atribuídos à extrema-direita e ao movimento neonazi, o dirigente do SOS Racismo recebeu, no início de 2020, uma carta com uma ameaça de morte e uma bala. É, talvez, das pessoas que mais ameaças à integridade física já receberam no nosso país, mas assume que elas "vão continuar a existir, enquanto existir a possibilidade e a capacidade de mobilização e de luta".

O maior problema, considera o líder associativo, é ... "...lizações do medo" partem de estruturas ligadas ao Estado. "Quando é assim tenho medo, porque é muito mais difícil, para um cidadão, lutar contra o aparelho do Estado, e sabemos que há uma parte, nas forças de segurança, que está a ser assaltada pela extrema-direita."

Mas lembra que o medo também é importante na luta política. "Temos medo para termos consciência de que temos de lutar mais. Temos medo para termos consciência de que a ameaça existe, é real, portanto, é preferível também mobilizarmo-nos

...tra ela. Temos medo para podermos pensar em estratégias de ... acredita.

"A ÚNICA FUNÇÃO QUE O MEDO NÃO PODE TER - E É UM RISCO SEMPRE, É POSSÍVEL QUE ACONTEÇA, PORQUE SOMOS HUMANOS - É DE FICARMOS PARALISADOS."

Mamadou Ba

Nas palavras de José Falcão, "quem luta, quem trabalha, é chato e incomoda muita gente, porque são os temas que incomodam." Todavia, se a luta vier das próprias vítimas, incomoda muito mais, defende. "Que me aturem a mim, que aturem todos os ativistas de outras associações que não são racializados, enfim, pesa menos do que serem as próprias vítimas, aqui, em Portugal, a levantarem estas questões e a questionarem essas pessoas, intelectual e cientificamente. Isso é o que custa mais, e isso é o grande feito do Mamadou."

Incisivo nas intervenções públicas, Mamadou Ba não alimenta a ideia de "guerreiro", "herói" ou "mártir". Adepto fervoroso do Benfica, amante de desporto, no geral, literatura, música e culinária, sublinha que é, antes de tudo, uma pessoa, que tenta gerir o medo em função do seu compromisso político: "fazer tudo para que o medo mude de lado". "Quero que quem tenha medo sejam os racistas", declara. "Tenham medo de serem vistos, de aparecerem, de serem condenados, punidos e perseguidos. Esse é o meu combate. Quero mobilizar o medo que querem instrumentalizar contra mim, contra eles."

E o que não o faz desmoralizar? "Temos de perceber que o antirracismo é um ato de amor à humanidade", responde serenamente este «otimista incurável".

"NÃO É POSSÍVEL VIVER COM O RACISMO NUMA DEMOCRACIA. E UMA PESSOA NEGRA NÃO TEM ESCOLHAS. SE REALMENTE QUER VIVER COM DIGNIDADE E EM PAZ CONSIGO PRÓPRIA, SEM SE INQUIETAR SOBRE O

QUE PODE ACONTECER, POR SER NEGRA, TEM DE SABER QUE TEM DE SER ANTIRRACISTA, POR CONDIÇÃO, E TEM DE SER ANTIRRACISTA, TAMBÉM, POR CONVICÇÃO. PORQUE, DEMOCRATICAMENTE, É O QUE ESTÁ CERTO E O QUE É VIÁVEL A LONGO PRAZO", prossegue.

"Biologicamente, para me poder sentir bem comigo próprio, tenho de poder viver em liberdade, sem que a minha cor da pele, seja um fator de qualquer constrangimento na minha vida coletiva." Enquanto isso não for possível, alega, "não há forma de não lutar contra o racismo".

ANTIRRACISMO E DEMOCRACIAS PÓS-COLONIAIS: PARA UMA BREVE E NECESSÁRIA APRECIAÇÃO, JUNTO ÀS LEITORAS E LEITORES BRASILEIROS, DA TRAJETÓRIA POLÍTICA DE MAMADOU BA[26]

José Eduardo Agualusa publica uma crônica, em seu livro *O mais belo fim do mundo* (2021), que termina com a frase "Eu escolho admirar Mamadou". E quem é o personagem admirado por esse escritor nascido em Angola? Mamadou Ba é um ativista antirracista luso-senegalês, cujos ancestrais da Guiné-Conacri, incluindo seu pai, lutaram ao lado do PAIGC na guerra colonial contra os portugueses. Já seu tio mereceu um livro escrito por Tierno Monénembo por ter sido um combatente do exército francês, temido pelos nazistas na Segunda Guerra Mundial.

A partir dessa tradição familiar, Ba usa a coragem para combater o ódio. E é combatendo o ódio da ultradireita que amealhou processos absurdos na Justiça portuguesa. A ultradireita portuguesa tem um pé no movimento neonazista envolvido no assassinato de

[26] Posfácio de Camila do Valle, professora de Literatura Portuguesa e Africanas na UFRRJ, é doutora pela PUC-Rio. A primeira versão deste texto foi publicada no jornal brasileiro *O Globo* em 18 de abril de 2023, poucos dias antes do julgamento de Mamadou Ba ter início em Portugal.

um jovem negro que tinha por volta de 27 anos em 1995, Alcindo Monteiro; outro em um grupo de 591 policiais portugueses que se autodeclararam racistas em um grupo virtual em 2022; e um terceiro pé no Partido Chega – que cresceu em Portugal nos últimos quatro anos em que a ultradireita esteve a governar o Brasil.

Alguns desses processos contra Mamadou Ba nos fazem crer que os portugueses de ultradireita almejam patentear o racismo reverso. O processo que irá a tribunal no próximo 26 de abril de 2023 usa o estratagema da ultradireita em todo o mundo: *lawfare*. Explico: um líder neonazista se diz ofendido e difamado porque o ativista antirracista em questão teria mencionado, em um *post* das redes sociais, que esse supremacista esteve envolvido no crime de assassinato de 1995. Alcindo se tornou símbolo do antirracismo em Portugal. O líder neonazi Mário Machado esteve mesmo envolvido e foi responsabilizado, segundo um tribunal julgou. Esse que reclama da ofensa contra sua suposta honra publicou um vídeo na web, em que dispara com uma arma de fogo contra o rosto de Mamadou. Um juiz que aceita essa queixa-crime desse neonazista pode representar um Estado Democrático?

Em Portugal, há um equivalente do torturador Ustra: chama-se Marcelino da Mata, o oficial mais condecorado do Estado português. Foi um criminoso de guerra com orgulho das torturas infligidas a seus conterrâneos. Nascido na Guiné-Bissau, internalizou o racismo, condição que Frantz Fanon[27] alerta como das mais graves em uma subjetividade negra. Condecorado em um país, Portugal, que foi exatamente o que mais traficou corpos africanos para serem escravizados durante séculos de colonização. A polícia entra atirando na periferia de Lisboa, como nos bairros Cova da Moura e Jamaica: parece ter

[27] Destaco essa perspectiva de Fanon como médico psiquiatra, autor do livro *Os condenados da terra*, entre outros. Nascido na Martinica e falecido na Argélia, tempos depois de ter se nacionalizado argelino, é referência incontornável tanto nos estudos pan-africanistas quanto nos afrodiaspóricos.

interlocutores no Brasil. As balas perdidas encontram corpos negros no Brasil e em Portugal. Em fins de 2022, um jovem negro, brasileiro, foi espancado por policiais em Lisboa sem nenhum motivo. O número de queixas de racismo por parte de brasileiros em Portugal só faz aumentar.

Faz parte do código nazista a violência gratuita contra pessoas racializadas, como vimos acontecer no caso do congolês Moïse no Rio de Janeiro. A descrição da forma como o crime ocorreu se parece com a do assassinato de Alcindo em Lisboa. Tantas coincidências no espaço da lusofonia! O mundo que o português pensa que descobriu e criou, com tanta – contém ironia – democracia racial, como, aliás, assegurou Gilberto Freyre, brasileiro, contratado por Salazar para visitar as colônias em África e descrever a harmonia com que os portugueses lá viviam com os africanos. Nos anos 1950, essa democracia racial, como pseudoteoria científica, foi denunciada por Eduardo Lourenço, pensador português exilado no Brasil, hostilizado pelo séquito do sociólogo brasileiro, mais velho e já proeminente na cena intelectual.

Em outras palavras, na perseguição a Mamadou Ba, os brasileiros estão, sim, implicados. O mito da democracia racial freyriana foi usado como caução intelectual na ONU para respaldar a colonização portuguesa em África, já na década em que vários países africanos conquistavam sua libertação. Última observação: no dia seguinte ao assassinato de Marielle, a voz de Mamadou se ouvia em Lisboa, saída de um megafone. Ele conclamava as pessoas ao redor do Largo Camões a se manifestarem. O mínimo que o Brasil pode fazer é apoiar Mamadou Ba de todas as maneiras institucionais e afetivas. Viva a democracia, o centenário de Amílcar Cabral e os 50 anos da Revolução dos Cravos! O 25 de abril, lembremo-nos, começou em África!

REFERÊNCIAS

AGUALUSA, José Eduardo. "Um romance do nosso tempo". In: **O mais belo fim do mundo**. Lisboa: Quetzal, 2021, p. 398-399.

AJARI, Norman. *La dignité ou la mort.* ***Éthique et politique de la race.*** Paris: La Découverte, 2019.

ALVES, Jaime Amparo. ***The Anti-Black City****: Police Terror and Black Urban Life in Brazil.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.

ALVES, Rita. **Quando ninguém podia ficar** – *Racismo, Habitação e Território*. Lisboa: Tigre de Papel, 2021.

ANDERSON, Benedict. ***L'imaginaire national****. Reflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme.* Paris: La Découverte, 1996.

BALDWIN, James. ***The Fire Next Time***. New York: The Modern Library, 2021.

BALDWIN, James. ***Dark Days***. New York: Penguin Random House, 2018.

BALDWIN, J.; CAPOUYA, E.; HANSBERRY, L.; HENTOFF,N; HUGHES, L.; KAZIN, A. The negro in American Culture. In: ***Crosscurrents***, n. 11 (3) 205-224. 1961. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/24456864

BHANDAR, B. (2018). ***Colonial Lives of Property****. Law, Land, and Racial Regimes of Ownership.* Durham, London: Duke University, 2018.

CABRAL, Amílcar. **Análise de alguns tipos de resistência**. Bolama: Edição do PAIGC – Imprensa Nacional, 1979.

CABRAL, Amílcar. ***Unité et Lutte I*** *– L'arme de la théorie.* Paris: François Maspero, 1975.

CARMICHAEL, Stokely. Sem título. In: X, Malcolm et al. **Black Power Poder Negro**. Lisboa: Cadernos Dom Quixote, n.18, 1969.

CHAKRAVARTTY, P. & SILVA, D.F. (2012). Accumulation, Dispossession, and Debt: The Racial Logic of Global Capitalism—An Introduction. *In*: ***American Quarterly*** 64(3), 361-385. Disponível em: https://doi.org/10.1353/aq.2012.0033.

COMPTON, Wayde. ***After Canaan****: Essays on Race, Writing, and Region.* Vancouver: Arsenal Pulp Press, 2010.

Descobri-quê. Coordenação: Cátia Pinheiro, Dori Nigro, José Nunes e Nuno Coelho. Lisboa: Teatro Nacional D. Maria II, 2024.

DUMAS, Jean Michel, Against the Dark: *Antiblackness in Education Policy and Discourse*, ***Theory into Practice 55***, n. 1 (January 2016): 13, https://doi.org/10.1080/00405841.2016.1116852).

EDDO-LODGE, Reni. **Por que deixei de falar com brancos sobre raça**. Lisboa: Edições 70, 2021.

FANON, Frantz. ***The Wretched of the Earth***. New York: Groove Press, 2004.

FANON, Frantz. ***L'an V de la Révolution Algérienne***. Paris: La Découverte, 2011.

GILMORE, Ruth Wilson. **Abolition Geography**. London, New York: *Essays Towards Liberation*. Verso, 2022.

GRAEBER, David. ***The Dawn of Everything****: A New History of Humanity.* New York: Penguin Random House, 2021.

GUILLERMOND, Etienne, ADDI BÂ. ***Résistant des Vosges***. Paris: Editions Duboiris, 2013.

HARNEY, Stefano & MOTEN, Fred, ***The Undercommons****. Fugitive planning &black study.* Wivenhoe, New York, Port Watson: Minor compositions, 2013.

HARTMAN, Saidiya, ***Scenes of Subjection***. W.W. New York, London: Norton, 2022.

HARTMAN, Saidiya. *On working with archives An interview with writer Saidiya Hartman.* Disponível em: https://thecreativeindependent.com/people/saidiya-hartman-on-working-with-archives/

HARVEY, David, ***Geographie et capital****. Vers un materialisme historico-geographique.* Paris: Éditions Syllepse, 2010.

HESSE, Barnor - *Raceocracy: How the Racial Exception Proves the Racial Rule.* Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=QCAyQNWteUA).

HOGSBJERG, Christian, ***C. L. R. James in Imperial Britain***. Durham, London: Duke University Press, 2014.

ISMARD, Paulin & al, ***Les Mondes de l'esclavage*** – Une histoire comparée. Paris: Seuil, 2021.

JACKSON, Zakiyyah Iman. ***Becoming human*** *- Matter and meaning in an antiblack world.* New York: New York University Press, 2020.

JAMES, C.L.R. ***The Black Jacobins***. New York: Penguin Books, 2001.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). **Revoltas escravas no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação** – Episódios de racismo quotidiano. Lisboa: Orfeu Negro, 2019.

LAURENT, Sylvie. ***Pauvre petit Blanc***. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2020.

MAESO, Silvia Rodriguez et al. **O Estado do Racismo em Portugal.** Racismo antinegro e anticiganismo no direito e nas políticas públicas. Lisboa: Tinta da China, 2021.
MAYNARD, R. ***Policing Black Lives:*** *State violence in Canada from slavery to the present.* Winnipeg: Fernwood Publishing, 2017 .
MAYNARD, Robin; SIMPSON, Leanne. ***Rehearshals for Living.*** New York: Penguin Random House, 2022.
MBEMBE, Achille. ***Sortir de la grande nuit.*** Paris: La Decouverte, 2010.
MBEMBE, Achille. ***Critique de la raison nègre.*** Paris: La Découverte, 2015.
MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade.** Lisboa: Antígona, 2017.
MBEMBE, Achille. ***Brutalisme.*** Paris: La Découverte, 2020.
MBEMBE, Achille; MEINTJES, L. *Necropolitics.* **Public Culture 15** (1), 2003, 11-40. Disponível em: https://www.muse.jhu.edu/article/39984.
MBEMBE, Achille; SARR, Felwine. ***Politiques des Temps.*** Dakar: Philippe Rey-Jimsaan, 2019.
MICHEL, Aurélia. ***Un monde en nègre et blanc.*** *Enquête historique sur l'ordre racial.* Paris: Seuil, 2020.
MONÉNEMBO, Tierno. ***Le Terroriste noir.*** Paris: Seuil, 2012.
NOAH, Trevor. **Sou um crime** - Nascer e crescer no *Apartheid.* Lisboa: Tinta da China, 2018.
NELSON, J. J. ***Razing Africville:*** *A geography of racism.* Toronto: University of Toronto Press, 2008.
OLIVET, Fabrice. ***Au risque de la race.*** La Tour de Aigues: Editions de L'Aube, 2021.
ROBINSON, Cedric. J. **Marxismo Negro***: a criação da Tradição Radical Negra.* São Paulo: Perspectiva, 2023.
RODNEY, Walter. ***How Europe underdeveloped Africa.*** Dakar: CODESRIA, 2012.
ROLDÃO, Cristina; PEREIRA, José Augusto; VARELA, Pedro. **Tribuna Negra.** Lisboa: Tinta da China, 2023.
SILVA, Denise Ferreira. ***Unpayable debt.*** London: Sternberg Press, 2022
SILVA, Denise Ferreira. ***Homo Modernus*** *– Para uma ideia global de raça.* Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.
SILVA, Denise Ferreira. *To Be Announced.* ***Social Text***, 31(1), 2003, pp. 43–62. Disponível em: https://doi.org/10.1215/01642472-1958890.
SILVA, Denise Ferreira. (2014) *Toward a Black Feminist Poethics,* ***The Black Scholar***, 44:2, 81-97, DOI:10.1080/00064246.2014.11413690. Disponível em: https://doi.org/10.1080/00064246.2014.11413690.

TANSI, Labou Sony. **O ato de respirar.** Florianópolis: Cultura e Barbárie Editora, 2021.
TROUILLOT, Michel Rolph. ***Silencing the past. Power and the production of History.*** Boston: Beacon Press, 2015.
VARGAS, J. H. C. *The Denial of Antiblackness: Multiracial Redemption and Black Suffering.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/10.5749/j.ctv3zp0cg
VARGAS, J. H. C. Racismo não dá conta. **Em pauta**, Rio de Janeiro, 1º Semestre de 2020, n. 45, v. 18, pp. 16-26. Revista da Faculdade de Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – DOI: 10.12957/REP.2020.47201.
WILDERSON III, Frank B. ***Afropessimism.*** New York, London: W.W. Norton, 2020.
WILDERSON III, Frank B., ***Incognegro***, *A memoir of exile and Apartheid.* Durham, London: Duke University Press, 2015.